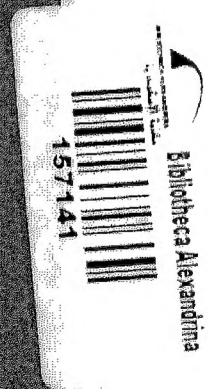


أسرى الوهم

حوار نقدي
مع مفكرين عرب

الدكتور
أحمد برقاي



أسرى الوهم

* أسرى الوهم

* الدكتور أحمد برقاوي :

* الطبعة الأولى - ٣ / ١٩٩٦

* جميع الحقوق محفوظة للناشر

* الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع

دمشق - هاتف : ٣٣٢٠٢٩٩ - ص.ب ٩٥٠٣ - تليكس : ٤١٢٤١٦

فاكس : ٣٣٣٥٤٢٧

* التوزيع :

قسم التوزيع - الأهالي للنشر والتوزيع

دمشق - هاتف : ٢٢١٣٩٦٢ - ص.ب : ٩٢٢٣ - تليكس : ٤١٢٤١٦

فاكس : ٣٣٣٥٤٢٧

أسرى الوهم

الدكتور أحمد برقاي

الإهداء

إلى

عبد الله نسيم برقاي

المقدمة

تمثل هذه الدراسات - التي أقدمها للقارئ العزيز - محاولة من محاولاتي الهادفة لفض ممارستنا العربية المعاصرة: النظرية والعملية، بكل ما يكتنفها من تعقيد.

وإذا كنت أنطلق من قناعة راسخة من أن كل قول إنما يصدر عن إيمان صحابه بحقيقة مايقول - وإلا لما كلف نفسه عناء التفكير - فإني أنطلق أيضاً من أن اختلاف القول في امتلاك الواقع واحد من الأسباب التي تثري تجربتنا الفكرية بنتيجة مما يولده هذا الاختلاف من حوارات وصراعات فكرية لم يجد البعض حرجاً من وصفها بالمعارك الفكرية.

ولما كنا لانستطيع تجاهل المختلفين معهم، بما لهم من تأثير في تشكيل الوعي بالعالم، فإن هذا ليدفعنا إلى جعلهم موضوعاً للبحث. وأقصد جعل أفكارهم موضوعاً للنقد والدحض، كنطقة انطلاق لتأكيد مانراه الحق، أو لإغناء فكرة متيقنين من صحتها، أو للدفاع عن منهج نعتقد بصلاحه في دراسة المشكلات التي نحن بصدددها. ومن هذه الزاوية فقط تبرز أهمية دحض الخصوم، أو الكشف عن مانراه زائفاً في فكرهم أو مشكلاتهم.

وليس الوهم السائد لدى العامة حول عالمهم بأكثر خطورة من وهم المفكرين. بل على الضد من ذلك، فلا يقتصر وهم المفكر على التأثير في جيل

واحد، وإنما قد ينتقل إلى أجيال. هذا ناهيك أن الهيئة التي مازال يتمتع بها المفكر تسمح له بأن يجد جمهوراً - قل أو أكثر - من القراء الذين يتبنون آراءه أو أوهامه. وخاصة إذا ماتمكن منهم إما بسبب الشهرة التي نالها، أو بسبب تناول المشكلات الأقرب إلى وعيهم البسيط.

ولست هنا بمنكر حق هذا المفكر في القول، لكنني لن أتخلّى عن حقي في القول على القول. وحقي في أن أقدم ما آراه حقاً. وأن أرى في نسق هذا المفكر أو ذاك أوهاماً أتصدى إليها إنطلاقاً من منهجي في «المعرفة»، الذي اشترك فيه مع آخرين، وهم كثيرٌ. متجنباً ما أمكنني ذلك الوقوع في نزعة عدمية مطلقة اتجاه المختلف معهم.

فنحن نرى: أن الفكر العربي الحديث والمعاصر - منذ عصر النهضة وحتى الآن - تجربة أصيلة بغناها وسمينها. تجربة أفرزت مفكرين عضويين - بالمعنى الغرمشاوي للكلمة - من محمد عبده وعلي عبد الرزاق إلى فرح أنطون، إلى الحصري سعادة، وطه حسين إلى ياسين الحافظ وعبد الله عروي ومهدي عامل وآخرين يطول ذكرهم.

وعندي أن الانطلاق من التراكم الذي ولدته هذه التجربة والاندراج فيها والابتعاد عنها، لحظة ضرورية من لحظات الامتلاك النظري لعالمنا وبناء تصور ممكن للمستقبل. ولانطلق هنا من رغبة ذاتية، بل من احساس عميق بأن هذه التجربة مستمرة من جهة وفيها قول لايني يتطور في مشكلاتنا الراهنة، يسمح بإنتاج معرفة أرقى، من جهة أخرى.

وإذا كنا قد كشفنا عن أوهام بعض أشكال وعي العالم، فهذا من أجل الكشف عن الحقيقة في أشكال الوعي الأخرى، التي نعتقد أنها مظهرٌ من مظاهر التراكم الذي علينا الانطلاق منه، والاشتراك في سيرورة إنتاج الحقيقة الهدف النهائي لفكر يريد للواقع أن ينهض.

أحمد برقاي

الفصل الأول

الصهيونية في مرآة الفكر العربي المعاصر

المدخل : الوعي العربي المبكر للحركة الصهيونية

(١)

كتب السلطان عبد الحميد الثاني في مذكراته السياسية ١٨٩١ - ١٩٠٨ ، يقول : « لليهود قوة في أوروبا أكثر من قوتهم في الشرق ، لهذا فإن أكثر الدول الأوروبية تحبذ هجرة اليهود إلى فلسطين لتتخلص من العرق السامي الذي زاد كثيراً ، ولكن لدينا عدداً كافياً من اليهود ، فإذا كنا نريد أن يبقى العنصر العربي متفوقاً ، علينا أن نصرف النظر عن فكرة توطين المهاجرين في فلسطين وإلا فإن اليهود إذا استوطنوا أرضاً تملكوا كافة قدراتها خلال وقت قصير ، وبذا نكون قد حكمنا على إخواننا في الدين بالموت المحتم . . . لن يكتفي الصهاينة بممارسة الأعمال الزراعية في فلسطين . بل يريدون أموراً أخرى ، مثل تشكيل حكومة وانتخاب ممثلين ، إنني أدرك أطماعهم جيداً ، لكن اليهود سطحيون في ظنهم أنني سأقبل بمحاولاتهم ، وكما أنني أقدر في رعايانا من اليهود خدماتهم لدى الباب العالي فإنني أعادي أمانيتهم وأطماعهم في فلسطين»^(١).

لاشك أن هذا السلطان العثماني المستبد ، والذي بذل كل ما يستطيع للحفاظ على الدولة العثمانية ضد أطماع الغرب الاستعماري قد أدرك على نحو مبكر ، وبنفاذ بصيرة ، الخطر الصهيوني على فلسطين بوصفه مؤامرة غربية ، كما استشعر -

وكان يقرأ التاريخ اللاحق - خطر الهجرة اليهودية إلى فلسطين ، وقد تحقق ما كان يخافه عندما توافرت الشروط لتنفيذ المشروع الصهيوني في فلسطين .

والخطر القادم الذي رآه عبد الحميد الثاني ، أغمض الاتحاديون عيونهم عنه حتى أن هناك من يعتقد بأن الصهيونية هي التي وقفت وراء خلع السلطان عبد الحميد ، لأنه تصدى لمشروعها الصهيوني . وفي حقيقة الأمر فإن خلع السلطان العثماني ذو أسباب جد كثيرة ومعقدة ، لا مجال هنا لتناولها ، لكن الحركة الصهيونية بذلت جهداً كبيراً لإلغاء القيود التي فرضها عبد الحميد على الهجرة وتملك الأراضي ، وقد ألغيت جميعها تقريباً ، وقد ساعد الأعضاء اليهود في الاتحاد والترقي على ذلك .

وليس مستغرباً أن يكون جهد الصهاينة قد انصب أيضاً على إقامة علاقات ما بالمتنفذين العرب من أعضاء الحركة القومية العربية ، وإظهار الرغبة في التفاهم مع العرب .

وينورد أسعد داغر في كتابه «مذكراتي على هامش القضية العربية» قصة تعرفه على الصهيونية بنوع من التحفظ الشديد عن ذكر حقيقة ماجرى من علاقات حدثت أو كان يمكن أن تحدث بين ممثلين عن الحركة الصهيونية والحركة العربية القومية . ولا أدل على ذلك من إirاده حادثة لقائه بالدكتور جاكبسون رئيس اللجنة التنفيذية الصهيونية ومدير بنك «انجلوبالستين» يقول أسعد داغر : «وذهبت إلى عزيز علي ونجيب شقير واخبرتهما بما حدث - يقصد رغبة جاكبسون باللقاء به - أ . ب . ا . فأشارا علي بمقابلة هذا الرجل . واجتمعت به في اليوم التالي يسألني عما أعرفه من رجال العرب ، ثم تطور الحديث عن قضية فلسطين وما يمكن عمله للتوفيق بين الرب واليهود منهما أبناء عمومة . ثم أخذ يعدد الفوائد التي يمكن أن يجنيها كل فريق من الآخر»^(١) .

تري لماذا أشار عزيز علي ونجيب شقير على أسعد داغر بمقابلة رئيس اللجنة التنفيذية للحركة الصهيونية؟ ولماذا وافق أسعد داغر على ذلك؟ ويتابع أسعد داغر كلامه قائلاً : «وانتهى الدكتور جاكبسون من كلامه وأنا

صمت ، واستأنفه بعد دقيقة فقال : «إنه يريد التعرف على رجال العرب عن طريقي
ثم خص عزيز علي بالذكر، وتكلمت مع عزيز في الموضوع وتلقيت تعليماته .
وأرسلت إلى رفيق عظم رئيس الجمعية اللامركزية بمصر أطلعه على خبر الدكتور
جاكسون فأرسل لي رسالة إضافية بين فيها وجهة نظره وملاحظاته على مادونته في
رسالتي إليه»^(٣) .

لأندري لماذا ظل أسعد داغر صامتاً؟ وما هي التعليمات التي تلقاها من عزيز
علي؟ وما هو مضمون رسالة رفيق العظم الذي بين فيها وجهة نظره وملاحظاته على
رسالة داغر؟

ففي كتاب هو من طبيعة المذكرات لابد وأن يحتوي على تسجيل لأهم
الأحداث التي جرت مع صاحبها، واعتقد أنه من الطبيعي أن تتضمن الفقرة المتعلقة
بالصهيونية معلومات كافية حول الموضوع . لاسيما وأن هذه المذكرات قد كتبت في
وقت متأخر نسبياً عن حادثة لقاء داغر مع جاكسون .

وكان جاكسون قد عرض أمام داغر عدة اقتراحات يذكر منها صاحب
المذكرات مايلي : أولاً أن العرب واليهود من جنس واحد، ولكل منهما نوايا متممة
للآخر . فعند اليهود علم ومال ونفوذ وعند العرب بلاد واسعة وقوى هائلة وكنوز أدبية
ومالية لاتنضب . فالتوفيق بينهما يكون لخيرهما وخير الشرق كله ثانياً : يستقبل العرب
اليهود في البلدان العربية كإخوان لهم على أن يتجنس اليهود بالجنسية العثمانية وأن
لا تكون فلسطين خاصة لهم .

ثالثاً : في مقابل ذلك يتعهد اليهود بوضع قواهم المادية والأدبية في خدمة
القضية العربية ويؤازرون الأحزاب العربية ويضعون تحت تصرفها ثلاثة ملايين من
الجنيهات .

رابعاً : يعقد مؤتمر عربي صهيوني في مصر أثناء عودة نواب سورية والعراق من
استنبول إلى بلادهم^(٤) .

وقد سعى داغر إلى عقد اجتماع بين جاكسون ونواب العرب وبعض رجال
الجمعية الاصلاحية ببירות . وكانوا عائدتين من باريس . فقرقارهم - كما يقول

داغر، على أن يعقد مؤتمر في القاهرة يحضره نواب سورية وفلسطين والعراق والحجاز مع بعض زعماء اليهود للنظر في الاقتراحات المتقدم ذكرها، وذلك في أثناء عودة النواب العرب إلى بلادهم^(١).

كل ذلك قد جرى مع داغر قبل الحرب العالمية الأولى بقليل. أي في فترة أصبحت فيها الهجرة اليهودية إلى فلسطين قائمة.

ومن الملفت للنظر أن المؤتمر العربي الأول عام ١٩١٣ لم يأت على ذكر الخطر الصهيوني وخلت مداخلات وخطب الحضور من الإشارة إلى هذا الخطر^(٢).

مع أننا نجد نجيب عازوري قد أشار في كتابه «يقظة الأمة العربية إلى الخطر الصهيوني» أقصد أن هذا الخطر قد أحس به بشكل مبكر - حين كتب يقول: «إن ظاهرتين هامتين متشابهتي الطبيعة بيد أنهما متعارضتان، لم تجذبا انتباه أحد حتى الآن، تفتحان في هذه الآونة في تركيا الآسيوية، أعني: يقظة الأمة العربية وجهود اليهود الخفي لإعادة تكوين مملكة إسرائيل القديمة على نطاق واسع. ومصير هاتين الحركتين هو أن تتعاركا باستمرار حتى تنتصر احدهما على الأخرى، وبالنتيجة النهائية لهذا الصراع بين هذين الشعبين اللذين يمثلان مبدأين متضاربين يتعلق مصير العالم بأجمعه»^(٣).

كما نشرت المفيد مقالات أو نقلت مقالات عن الكرمل تشير إلى خطر الحركة الصهيونية القادمة «وأمكن أن يعيش العرب في بلادهم أضيع من أيتام على مأدبة اللثام»^(٤).

ومن الطريف أن رفيق العظم الذي راسله داغر قد رأى أن هناك مبالغة في إبراز الخطر الصهيوني من قبل الصحافة السورية، وكان يستبعد تحقيق الفكرة الصهيونية وما يخشى من الهجرة اليهودية إلى فلسطين إلا من جانبين: بقاء أكثرهم على التبعية الأجنبية وهذا ما يجر مشاكل مع الدولة، ثم الناحية المادية التي تهدد الفلسطينيين. ذلك «أن هؤلاء اليهود شعب مقتصد، عامل، نشيط، والجمعية الصهيونية تذرع بكل الوسائل الفردية لراحته وترقيته... ومن شاهد القرى التي استعمروها... تحقق

من أن خطر تنازع البقاء محيط بسكان المدن. ودعا إلى ضرورة النهضة بالبلاد لمجاراة اليهود وإلا كانوا طعمة لجيرانهم»^(١٠).

وفي عام ١٩١٤ أوفدت الحركة الصهيونية ناحوم سوكولوف إلى الشرق لاستطلاع الوضع وقبيل وصول سوكولوف إلى فلسطين في مطلع عام ١٩١٤، كما يورد، صبري جريس، كان المسؤولون الصهيونيون في البلد قد استطاعوا إقامة علاقات مع الزعماء العرب، فاجتمع سوكولوف ببعضهم، للبحث في إمكانية إيجاد سبل للتفاهم بينهم وبين الصهيونيين وتوحيد جهود الطرفين، ويضيف جريس قائلاً: «كان بعض الزعماء العرب، وخاصة رجال حزب اللامركزية في مصر، وبعض المثقفين في بيروت، قد حاولوا في تلك الفترة كسب ود الصهيونيين واستمالتهم لحملهم على الوقوف إلى جانبهم ضد الأتراك»^(١١).

ولو عدنا للأسباب التي جعلت المؤتمر العربي الأول يتجاهل طرح مسألة الخطر الصهيوني، لوجدناها قائمة أصلاً في أن الاتصالات التي جرت بين بعض القوميين العرب والصهيونية ورغبة المؤتمر في كسب تأييد الحركة الصهيونية. وفي تعليقها على واقعة عدم إشارة المؤتمر العربي الأول إلى خطر الحركة الصهيونية، تقول الدكتور خيرية قاسمية: «وإذا كان المؤتمر العربي الأول ١٩١٣، لم يبحث بإسهاب وتفصيل مشكلة الخطر الصهيوني في فلسطين، ولم يتخذ بالتالي مقررات بشأن هذه المشكلة الهامة والخطيرة، فلعل رد ذلك إلى أن الحركة العربية كانت مستغرقة في بحث الطرق والوسائل الكفيلة بتحقيق الاستقلال الذاتي للمناطق العربية في الدول العثمانية»^(١٢).

ولكن القول بأن المؤتمر العربي الأول لم يبحث بإسهاب وتفصيل مشكلة الخطر الصهيوني في فلسطين، يعني أن المؤتمر قد بحث هذا الخطر ولكن دون إسهاب وتفصيل، غير أن وثيقة المؤتمر التي بين أيدينا لا تشير إلى هذا أبداً. ثم ما معنى أنها كان مستغرقة في بحث الطرق والوسائل الكفيلة بتحقيق الاستقلال الذاتي؟ هل يعني أن انشغال المؤتمر ببحث هذه الطرق، اشغله عن مناقشة الخطر الصهيوني. أم أن عدم مناقشة الخطر الصهيوني يعود إلى بحث الطرق والوسائل

الكفيلة بتحقيق الاستقلال من حيث حاجة الحركة القومية إلى الحركة الصهيونية للوقوف في وجه الاتحاديين؟ .

لكن الوثائق تروي أن شكري العسلي نائب دمشق وروحي الخالدي نائب القدس، قد أثارا في مجلس المبعوثين قضية النشاط الصهيوني في فلسطين وإن عبد الله مخلص وجه كتاباً مفتوحاً إلى مجلس المبعوثين ينبه فيه إلى خطر الاستعمار الصهيوني . كما أن نجيب نصار قد قام بنشر سلسلة مقالات في الكرمل يوضح فيها خطر الصهيونية على الأرض والوطن^(*) .

يبدولي أن وعي العرب الشاميين المبكر إلى الخطر الصهيوني أول للصهيونية بشكل عام كان يشوبه نوع من عدم تحديد هذا الخطر لأسباب قد لا تكون مبررة . فهم من جهة يسعون للانفصال عن الدولة العثمانية ، وانفصالهم هذا ، ومع الأسف ، ارتبط بأحلام حول مساعدة الغرب الطامع بهم ، هذا من جهة ، أما من جهة ثانية فإنهم ولاشك يرفضون بهذا الشكل أذاك استعمار فلسطين من قبل الحركة الصهيونية ، لكنهم بنفس الوقت وجدوا في هذه الحركة ، أو وجد بعضهم فيها ، عوناً على تحقيق الانفصال ، دون أن يقدروا حق التقدير الأخطار الناجمة عن الحركة الصهيونية والهجرة إلى فلسطين ، وكان الغالب عليهم باستثناء البعض رؤية الحركة الصهيونية من جانبها الاقتصادي فقط ، ولم يروا الخطر السياسي لهذه الحركة ، إلى درجة أن فيصل وهو أحد القادة اللاحقين للحركة القومية أتفق مع وايزمن عام ١٩١٩ على الفوائد التي يجنيها العرب من تنفيذ البرنامج الصهيوني^(**) .

وحتى عام ١٩١٩ ، حيث عقد المؤتمر السوري في دمشق ٩ حزيران ، لم يكن هناك موقف حاسم تجاه الحركة الصهيونية ، لكن هذا المؤتمر هو نقطة مضيئة وهامة في وعي الخطر الصهيوني إذ جاء في قرارته : «نحن أعضاء هذا المؤتمر رأينا بصفتنا الممثلين للأمة السورية في جميع أنحاء القطر السوري تمثيلاً صحيحاً واستناداً إلى حقنا الطبيعي والشرعي في الحياة الحرة . . . وعلى السوءود والعهود والمبادئ السامية . . الخ نعلن بإجماع الرأي وحدة بلادنا السورية بحدودها الطبيعية

ومنها فلسطين ورفض مزاعم الصهيونية في جعل فلسطين وطناً قومياً لليهود أو محل هجرة لهم»^(١٣).

غير أن احتلال سوريا من قبل فرنسا، واحتلال فلسطين من قبل بريطانيا قد جزء النضال في هذه المنطقة، ليتحول كل جزء إلى المطالبة بالاستقلال، وهكذا نشأت حركة التحرر الفلسطينية المستقلة لتواجه الخطر الصهيوني والاستعمار البريطاني، ولتبدأ رحلة جديدة مختلفة^(١٤).

- ٢ -

في الوقت الذي كان فيه عرب الشام يدركون بصورة متفاوتة خطر الحركة الصهيونية، كان عرب مصر إما منشغلين عن الخطر الصهيوني أو مهتمين به من زاوية جد ضيقة غير قابضين على حقيقة مايجري في الشام - فلسطين .

بل إن مصر قد شهدت بعد صدور وعد بلفور إنشاء أول فرع للمنظمة الصهيونية العالمية بزعامة ليون كاسترو المحامي الصهيوني المعروف الذي انضم إلى الحركة الوطنية المصرية التي كان يمثلها الوفد . وكسب ود الزعيم الوطني المصري سعد زغلول الذي صحبه معه في وفد المفاوضات إلى لندن وكلفه بالتحدث باسم حزب الوفد في أوروبا^(١٥).

ليس في نيتنا أن نتحدث عن موقف الأحزاب السياسية المصرية من الحركة الصهيونية، غير أن هذا الموقف يشير إلى المناخ الذي كان سائداً في رحلة ما بين الحريين من القضية الفلسطينية عموماً والحركة الصهيونية خصوصاً.

وترى الدكتورة عواطف عبد الرحمن أن «حزب الوفد باعتباره قيادة الحركة الوطنية المصرية قد سمح للعناصر الصهيونية بأن تنشط وتستفيد من مناخ التسامح الديني والسياسي السائد . وقد كان ذلك يرجع إلى عدة أسباب، أبرزها غياب البعد العربي عن الرؤية الايديولوجية والسياسية للوفد . يضاف إلى ذلك انشغال الوفد فترة ما بين الحريين بمعارك الدستور ضد القوى المنسلخة منه والتي وضعت نفسها في

خدمة السراي والاحتلال»^(١٥). وتضيف: وبالنسبة لموقف الأحرار الدستوريين من القضية الفلسطينية والنشاط الصهيوني في مصر فقد كان محكوماً بفلسفتهم السياسية التي تبلورت في الفكرة المصرية المنعزلة عن العرب خارج الدولة وعن الشعب المصري في داخلها. وقد وقفت حكومتهم حكومة محمد محمود باشا، ضد ثورة شعب فلسطين عام ١٩٢٨ أما السراي فقد عبرت عن موقفها من الصهيونية من خلال الصحيفتين اللتين أصدرهما حزبا الاتحاد والشعب.

وهما صحيفتا الاتحاد والشعب^(١٦). . . ورغم أن الاتحاد كانت تصور الصراع في فلسطين على أنه خطريواجهها من قبل الحركة الصهيونية غير أنها لم تجد حلاً سوى ضرورة الاتفاق بين الفريقين. الفلسطيني والصهيوني لحل ما بينهما من خلافات^(١٧). (ما أشبه اليوم بالبارحة: أ. ب.).

بينما وقف الإخوان المسلمون بعنف ضد الحركة الصهيونية ونجحت في تفجير السخط لدى الشعب العربي المصري إزاء الحركة الصهيونية بتصويرها المعركة معركة بين اليهودية والإسلام. كما عُرفت حركة مصر الفتاة بعداها الشديد لليهود واهتمامها الكبير بالقضية الفلسطينية^(١٨).

في حقيقة الأمر، إن نشاط الحركة الصهيونية في مصر قديم، وما هو ملفت للنظر أن هذا النشاط لم يكن بسبب الاحتلال الانكليزي لمصر فحسب، بل ولسيطرة رأس المال اليهودي في عدد كبير من المشاريع الرأسمالية المصرية.

ففي عام ١٩٠٨ تأسست بالاسكندرية جمعية بني صهيون والتي أعلنت تأييدها لبرنامج المؤتمر الصهيوني الأول، كما تأسست في الاسكندرية أيضاً جمعية «زئير صهيون»، ونظمت حملة تبرعات لشراء أرض في فلسطين لحساب الحركة الصهيونية، وأصدر الصهيونيون صحف عدة «الرسول الصهيوني» «المنير اليهودي»، «البيروتية»^(١٩).

وتخلص الدكتورة عواطف عبد الرحمن في معرض معالجتها لموقف النخبة المصرية من الحركة الصهيونية إلى القول: إن بعض المفكرين والكتاب المصريين قد تعاونوا مع بعض القيادات الصهيونية باعتبارهم يهوداً مصريين. وتبرز في هذا

الصدد «عملية الاستقطاب التي حدثت للمثقفين المصريين بزعامه طه حسين في إصدار مجلة الكاتب المصرية بأموال صهيونية ولخدمة الحركة الصهيونية في الأساس»^(٢٠).

ومن الأدلة على أن كثير من المثقفين المصريين المهمين أمثال لطفي السيد سلامة موسى وطه حسين، لم يكتسبوا إطلاقاً لا بمعالجة المشكلة الفلسطينية ولم يكن لهم موقف واضح من الحركة الصهيونية. إن لم نقل أن اشتراك لطفي السيد في افتتاح الجامعة العبرية في القدس تدل على هشاشة الليبرالية التي كان يعتنقها لطفي السيد، وطه حسين هذا «العقلاني» ظل حتى مماته صامتاً تقريباً لا يتحدث عن الصهيونية ولا تعنيه القضية الفلسطينية. وأعتقد أن ملاحظة هذه الواقعة التاريخية مهمة في فهم التطور اللاحق لموقف بعض المثقفين المصريين الكبار أمثال توفيق الحكيم والقاص نجيب محفوظ وآخرين من اتفاقية كامب ديفيد ومن «إسرائيل» بالذات.

- ٣ -

«كثيراً ما كنت أقول لهم بأن الصهيونية حركة غير طبيعية لأنه ليس لأي فئة من الناس وطن بالمعنى الذي تتخيله الصهيونية، وطن يقصد منه أن يدوم الحق به الوفاء سنين لقبيلة من البشر، تنسل فيه أوفي غيره إلى ما شاء الله طائفة أنها لم تختلط بسواها، وأن سواها لم يختلط بها، ثم إذا ما هجرته، أخرجت منه بعامل قهري، وممرت الأجيال على ذلك، كان رهن إشارة من ينتسبون إلى تلك القبيلة من أرادوا رجوعوا إليه»^(٢١).

هذا مقال له سليم خياطة عام ١٩٣٣، في كتابه الهام، «حميات في الغرب». إن وعي الصهيونية كحالة غير طبيعية، يعني أنها في أهدافها مخالفة لسنن العمران، فالتاريخ لم يعرف ولا يروي خبر قبيلة أو شعب أو جنس بقي ضمن حدود جغرافية واحدة على مر الزمان، فلم يمازج غيره قط، بدمه بلغته وبتقاليده، ولهذا فإن

الصهيونية، كما يرى خياطه، غير طبيعية لأنها توجد مبدئاً مخالفاً على طول الخط لهذه السنن^(٢٢).

هل اليهودية قومية أودين؟ هذا سؤال: أجاب عليه بشكل مبكر سليم خياطة، وهو سؤال سيظل موضوع مناقشة لاحقة في الفكر العربي المعاصر.

«كنت أشرح لهم كيف تكون الحركة الصهيونية منحرفة ومضطربة لأنها تستند إلى اليهودية، لأن هذه دين، لأن الدين لم يعد باستطاعته أن يكون رابطة في عصرنا العلمي الشاك. الدين عروة قديمة اضمحلت مع سقوط المقامات الروحية الزمنية، كالبابوية والخلافة...^(٢٣). يلتقط سليم خياطة بشكل مبكر حقيقة الصهيونية دون أن يسهب في إبراز هذه الحقيقة كتب يقول: «أما الصهيونية فليعلموا من أمرها أنها ليست من عمل سواد الشعب اليهودي، إذ أن هذا السواد لا يفكر ولا يشعر بوجودها إلا حينما يساق سوقاً، بالتغريب، بإثارة نغرات الجهالة، وباستغلال المرائين والحاخامين لمكامن الضعف في فقره وعيسته البائسة. يجب أن يفهم العرب أن من خلق الصهيونية إنما هو المتمدن اليهودي المتحد مع الحاخام»^(٢٤).

أما أهداف الصهيونية فيراها سليم خياط في قوله: «نعلم جيداً أن الصهيونية ككل حركة استعمارية غريبة تنحصر في النقطتين التاليتين: ١ - إنها آلة بيد الاستعمار لمحاربة نهضة العرب التحريرية الوطنية، ٢ - آلة لمحاربة أعظم وأقوى دعاة ودعاة لكل حركة تحرر وطني في الشرق، أعني اتحادات الجمهوريات السوفيتية»^(٢٥).

أما فيما يتعلق في حرب الصهيونية مع عرب فلسطين فإن النتائج المادية لهذه الحرب التي تشنها القوى الاستعمارية والرأسمالية الغربية على فلسطين وسكانها العرب، تتجلى في الوقت الماضي على الشكل التالي:

- ١ - تفجير الشعب العربي في فلسطين وتشريد ٤٠,٠٠٠ عائلة من الفلاحين.. وذلك بسبب استيلاء المستوطنين اليهود على أراضيهم.
- ٢ - استخدام الرأسماليين اليهود لعمال يهود دون عرب واستخدام أصحاب رؤوس الأموال من العرب أنفسهم لليهود بسبب أفضليتهم.

٣ - استجلاب الاستعمار والرأسمالية اليهودية كميات كبيرة من جماهير اليهود إلى فلسطين، بقصد استعمالهم ذريعة لاستعباد الشعب العربي استعباداً مطلقاً^(٣٦).

كيف نواجه الحركة الصهيونية؟ على هذا السؤال يجيب سليم خياطة قائلاً: إنه لا يجوز أن ننصح العرب بمشاركة العناصر اليهودية التي تقاوم الاستعمار لأن أساس المقاومة يجب أن يكون العرب، ولأن العرب هم المستثمرون استثماراً مطلقاً. بينما الطبقة العاملة من اليهود تكاد تكون بالنسبة إلى سواد الشعب العربي، من البرجوازية الصغيرة. زد على ذلك أن اليهود، كجموع، عبارة عن جنود الاستثمار، يقومون بوظيفة آلة له، ويجب أن تعلم العناصر اليهودية العاملة والثائرة والمقاومة للصهيونية، أن تحررها الاجتماعي لا يتم إلا بتحرر وطني تناله فلسطين كبلد عربي أولاً. والفئات الثائرة من اليهود إذا كانت مخلصمة بشكل حقيقي في مقاومة الاستعمار والصهيونية، وإذا كانت غير دجالة مفسودة، فإن عليها أن تنظم تحت لواء المقاومة العربية، بل يجب اصطباغها بالصبغة العربية الخالصة^(٣٧).

وأخيراً فإن الصهيونية لا يفيد ضدها عقل وحق أعزلان. وإذا أراد الشعب العربي الحياة فما عليه إلا أن يقاتل، لأن الجدل كالكثابة على الماء، والمقالات النادرة أقل أثر من الهواء^(٣٨).

إن هذا الوعي الخلاق للصهيونية ومن قبل سليم خياطة، أكثر معاصرة من الوعي المعاصر. ولو حللناه لعناصره الأساسية لوجدنا أنه قد قبض فعلاً على الأسباب الأساسية للصهيونية وعلى نتائجها الخطيرة وعلى سبل مواجهتها.

فنحن أولاً أمام تنفيذ للهراء الصهيوني الذي يتحدث عن الحق التاريخي. ثانياً: التقط سليم خياطة الطابع الاستعماري للحركة الصهيونية المرتبطة بالرأسمال الصهيوني المتحالف مع الرأسمال الغربي، ونزع عن هذه الحركة ادعاءاتها بالأساس الديني لها، رغم تأكيدها أن تحالفاً قد قام بين الرأسمالي اليهودي والحاخام. إن الدين قد تحول هنا إلى الغطاء الأيديولوجي للصهيونية كحركة استعمارية.

ثالثاً: كشف سليم خياطة عن الأهداف الحقيقية للحركة الصهيونية وهذه الأهداف هي التي كانت وراء تصوره لسبل المواجهة .
رابعاً: لم يسقط سليم في النزعة الطباقية الزائفة التي ترى الوحدة الميكانيكية بين الطبقة العاملة اليهودية والفقراء الفلسطينيين ، فالفلسطينيون كشعب يشكلون وحدة مضطهدة ضد الحركة الصهيونية المضطهدة ، وبالتالي فالدفاع عن عروبة فلسطين هو جوهر النضال الحقيقي . إذ لا يكفي اليهودي أن يكون من الطبقة العاملة حتى يواجه الصهيونية ، بل لابد له أن يدرج نضاله ، إذا كان فعلاً مناهضاً للصهيونية ، في إطار النضال العربي الفلسطيني ، وسليم يشك في صدق هذه الطبقة العاملة اليهودية التي هي بالمقارنة مع الفقير الفلسطيني ليست أكثر من برجوازية صغيرة .
وأخيراً ، فإن سليم لم يسقط كما سقط البعض من اليساريين في النظر إلى النضال الفلسطيني كنوع من العنف غير المجدي ، بل أكد أهمية الحق المعزز بالقوة وبأشكال النضال المختلفة .

في عام ١٩٤٤ يصدر ماركسي مصري هو أنور كامل كتاباً بعنوان «الصهيونية»^(٢١) . حيث يرى أن فهم المسألة اليهودية يكمن في «الاجتماع والتاريخ» أي في تطور الوضع الاقتصادي والذي احتله اليهود داخل المجتمع خلال مراحل التاريخ المختلفة وفي تطور العلاقات الاجتماعية التي نشأت كانعكاس طبيعي لتطورات ذلك الوضع . وبالتالي فإن المسألة اليهودية «تولدت خلال العصور كانعكاس للظروف الاجتماعية التاريخية التي شاهدها هذه العصور ، فاليهود قد ظلوا يكونون جزءاً من المجتمع منذ حوالي ٣٥٠٠ سنة ، ومن هنا فإن مشاكل اليهود لا يمكن أن تكون منفصلة ، أقل انفصالاً ، عن مشاكل المجتمع» . وتأسيساً على ذلك يقدم أنور كامل تصوراً طريفاً لمسار المسألة اليهودية حيث يرى : «أن المسألة اليهودية ما كانت لتبرز إلى الوجود إلا في فترات التقلص والانكماش» ويدلل على تصوره هذا من خلال دراسة وضع اليهود عبر المراحل التاريخية ، فيرى أن اليهود لعبوا دوراً مهماً في الامبراطورية اليونانية والرومانية ولهذا مثل اليهود آنذاك «حاجة اجتماعية تاريخية . ساهموا في التوسع التجاري بأكبر نصيب ، وقدموا القروض

الضخمة لأباطرة الرومان، فمنحهم هؤلاء من الامتيازات مانالوه في ظل القيصر» أما بعد تصدع الامبراطورية الرومانية «عمد هؤلاء السادة إلى اتخاذ إجراءات الأول: التخلص من اليهود، وقد كانوا دائنين لجزء كبير منهم. والثاني: خلق كبش فداء من اليهود يتحول إليه سخط الجماهير الثائرة. وهكذا بدأت حملات التطهير ضد اليهود، ببدء التصدع في مجتمع العبودية القديم. . وهكذا بدأت تتولد لليهود مسألة «لماذا؟ استناداً إلى «نظرية» فترات التقلص والانكماش «لأنهم كانوا قد بدأوا في ظروف التقلص الاجتماعي والانكماش التجاري، يفقدون وظيفتهم، أو بتعبير آخر، لأنهم أصبحوا وفي هذه الظروف، لا يمثلون الحاجة الاجتماعية التاريخية التي كانوا يمثلونها فيما مضى.

وقس على ذلك، فإن وضع اليهود في المجتمع الرأسمالي شهد تحرراً تدريجياً، ولكن سرعان ما تحول اليهود كبش فداء بعد الأزمة الاقتصادية الرأسمالية عام (١٩٢٩ - ١٩٣٣).

ويرى أنور كامل أن الحركة الصهيونية «انعكاس لتحول النظام الرأسمالي من الحرية إلى الاستعمارية، انعكس على النهضة اليهودية من الهسكالا إلى الصهيونية» بهذا المعنى فإن الصهيونية هي نتيجة التقلص والانكماش الذي عاشته الرأسمالية. ويرى أنور كامل، أن الصهيونية ظاهرة استعمارية^(٣٠).

مرة أخرى نحن أمام وعي مبكر للصهيونية يقبض على أهم أسبابها وينظر نظرة تاريخية، رابطاً إياها في نهاية المطاف بحركة الاستثمار الغربي.

بعد أربعة عشر عاماً على ماكتبه سليم خياطة وبعد ثلاث سنوات على ماكتبه أنور كامل. وبعد أن أنشبت الصهيونية أظافرها في فلسطين وبدت ملامحها أكثر وضوحاً وممارستها أكثر فاشية وقف أميل توما في اجتماع لندن للأحزاب الشيوعية في دول الكومنولث ٢٦ شباط - ٢ آذار ١٩٤٧، ليقول: «إن مسألة فلسطين عياناً هي مسألة الاستقلال، والامبريالية البريطانية والأمريكية تقف في طريق هذا الاستقلال. وترسم المخططات لإضعاف وتحطيم الحركة الوطنية العربية في فلسطين. وإن المسألة تبرز في بعض الأحيان «كأنها نزاع بين العرب واليهود. لا كتراع بين الشعب

العربي والجماهير اليهودية من جهة والامبريالية الامريكية من جهة ثانية ، ويضيف : يجب أن يكون هناك خط فاصل مميز بين الصهيونية كما تمثلها امريكا وبريطانيا ، وبين الجماهير المضللة في فلسطين ، التي لها مصلحة مشتركة مع الشعب الفلسطيني . وليس صحيحاً أن القضية المركزية هي قضية الهجرة وإذا كانت الهجرة تقف حائلاً في طريق التعاون الجماهيري بين العرب واليهود في نضال مناهض للامبريالية ، ولكنها ليست القضية المركزية في فلسطين . القضية هي أن الشعب العربي في فلسطين يكافح من أجل استقلاله ، وأن الصهيونيين تتبعهم جماهير اليهود المضللة لا يكافحون من أجل الاستقلال وضد الاستعمار البريطاني . وإن الكفاح ضد الانتداب وضد الامبريالية البريطانية لا يمكن أن ينفصل عن الكفاح ضد الصهيونية والهجرة وبيع الأراضي . وأخيراً فإن التعاون الطبقي العمالي العربي اليهودي وكفاح القوى التقدمية اليهودية المتقدمة ضد الارهاب الصهيوني عاملان جديدان يساعدان في الكفاح المناهض للامبريالية^(٣١) .

إن وعي الدكتور أميل توما في تلك المرحلة محكوم ببعض الأفكار المسبقة حول الصراع الطبقي ، والانطلاق من إمكانية تحالف الجماهير اليهودية والشعب العربي الفلسطيني ضد الامبريالية والصهيونية بأن واحد . أو إن شئت قل إنه ينطلق من وحدة الطبقة العاملة في فلسطين يهودية كانت أو عربية فلسطينية وهذه الوحدة من شأنها أن تواجه الأعداء الطبقيين الامبريالية والصهيونية .

أما أن الصراع على فلسطين من حيث هو صراع بين السكان الأصليين الذين يعيشون ويعملون وينتجون ويدافعون عن حقهم التاريخي وبين القادمين من اليهود الذين يواجهون هذا الحق بآلة الاستعمار البريطاني وبسياسية الصهيونية الإجلائية ، فهذا مالم يكن وارد في حسابان أميل توما في تلك المرحلة .

وقد دلت التجربة التاريخية كما هي محملة بالأوهام تلك الأفكار التي تتحدث عن تضامن العرب واليهود ضد عدو مشترك ، فالأحزاب المسماة بالأحزاب العمالية لم تخرج خارج دائرة الحركة الصهيونية حتى هذه اللحظة على الرغم من الشعارات التي ترفعها بعض الأحزاب اليسارية حول المساواة بين العرب واليهود .

وقامت «إسرائيل» في النهاية، وكانت حرب ١٩١٨ الفصل الجديد من تاريخ
الحركة الصهيونية ويعلن بن غوريون «القائد الصهيوني اليساري» عن قيام هذه
الدولة .

القسم الأول

- ١ -

مهما حاول المؤرخ أو المفكر عربياً كان أو غير عربي ، أن يعزل اليهودية عن الصهيونية ، فإنه لامحالة مخفق ، فمفاهيم الصهيونية الأساسية إنما نبعت من اليهودية أساساً وقبل كل شيء على الرغم من لبوس «الحداثة» الذي تزينت به بعض التيارات الصهيونية .

ولاشك أن العربي مدفوع بعوامل كثيرة لإقامة التمايز بين اليهودي والصهيوني ، ذلك أن العربي مسلماً كان أم مسيحياً علمانياً أو متديناً ، ينظر إلى الدين اليهودي إما كأحد الأديان السماوية الشرقية ، أو كجزء من تراث الشرق القديم ، هذا ناهيك عن وجود عدد كبير من اليهود الذين لم يندرجوا في الصهيونية ، أولم يتخذوا منها أيديولوجيا تعبر عن مصالحهم . وباستطاعة المرء - وهو لا يستطيع أن يحكم استناداً إلى الشك غير المعزز - أن يذكر عدداً من المفكرين اليهود المعاصرين أمثال ناعوم تشومسكي ووردنسون وغيرهم ممن لا يفكرون في إطار الحركة الصهيونية ، بل ويتعبرونها أيديولوجيا عنصرية مناهضة للزرعة الإنسانية .

ومع ذلك فلا يمكن تجاهل أن الصهيونية أيديولوجيا يهودية قبل كل شيء .
انتشرت في أوساط اليهود دون غيرهم ، أو اعتنقها اليهود دون سواهم .

والإشكال الذي يواجهه الباحث هو: هل اليهود تعبير عن انتماء ديني أو انتماء أثني؟ سنؤجل الإجابة على هذا السؤال إلى حينه. بعد أن نرى كيف نظر بعض المفكرين العرب إلى قضية علاقة الصهيونية باليهودية.

يرى البعض أن الصهيونية ليست إلا امتداداً لليهودية القديمة. فجورجي كنعان مثلاً ينطلق من الفرضيات التالية: إن وثيقة الصهيونية في استملاك أرض فلسطين قائمة في كتاب العهد القديم^(١٣٢). و«الصهيونية المتجسدة في دولة إسرائيل ليست بنت وعد بلفوز كما يدعي مع الأسف معظم الدارسين. وإنما هي بنت الوعد الأول، وعد «الله» لإبراهيم في حدود القرن التاسع عشر قبل الميلاد. وليست صنعة هرزل، نبي الصهيونية في أواخر القرن التاسع عشر، بل هي صنعة موسى، نبي الصهيونية الأول»^(١٣٣). «الصهيونية حركة دينية ودعوة قومية. قطعت على نفسها عهداً بتحقيق العهد الأول الذي قطعه «الله» لبني إسرائيل وتحقيق الرؤى الدينية والآمال اليهودية»^(١٣٤).

«الصهيونية حركة عدوانية توسعية، حركة دينية سياسية، تستند في دعواها الدينية إلى وعد «يهوه» لآباء اليهود بتمليكهم أرض كنعان»^(١٣٥). إن إسرائيل تجسيد للرؤى والتنبؤات «فمنذ السبي الآشوري والبابلي، وهم يرنون بحسرة إلى فلسطين ويتطلعون بأمل ورجاء إلى يوم العودة إلى صهيون - الهيكل وأرض العسل واللبن، وبعد خراب الهيكل وبدء الشتات، قوي الأمل وقوي الرجاء، حتى باتت التنبؤات والرؤى خاصة رؤى الخلاص، بواعث قومية تحذو بهم إلى التجمع والتكتل، وشحذ العزائم للعودة إلى أرض الرب ومهد الأنبياء». ويضيف «وجاءت الصهيونية تتبنى تحقيق التنبؤات وتنفيذ رؤى الخلاص. فالصهيونية قائمة في جذر الديانة اليهودية. والديانة اليهودية قومية تجسدت في الحركة الصهيونية»^(١٣٦).

ويرى كل من هانيء الهندي ومحسن إبراهيم في كتابهما الصادر في دمشق ١٩٥٨. «إسرائيل» فكرة... حركة... دولة» «إن اليهودي والصهيونية اسمان لمسمى واحد ومضمون واحد حتى ولو اعتبرنا الثانية تجاوزاً، الوجه السياسي الحديث للأولى، كما يحلو للبعض أن يفعل حين يريد أن يميز ويفرق بين

الاسمين»^(٣٧). ويضيفان قائلين: «إن الصهيونية لم يتدعها تيودور هرتزل ولم يقرر وجودها المؤتمر الصهيوني ١٨٩٧، إنها ليست فكرة جديدة فهي في الواقع ولدت في اللحظة الأولى من اليوم الأول، تشريد اليهود من فلسطين، ومع الزمن نمت هذه الفكرة وتطورت صعوداً عبر الأجيال من خلال الصلوات والأدعية ومن خلال المشاريع والأعمال»^(٣٨).

والصهيونية - كما يريان - ملتزمة باليهود ودينهم وهي جزء من تفكير أي يهودي، يرضعها طفلاً ويسير بهديها ووجيها... وهذه الفكرة - الصهيونية - زرعت بذورها كما يقول هابر، بيوم ولدت مملكة «إسرائيل» على يد نبوخذ نصر في القرن السادس ق.م.^(٣٩)

ويتابع مؤلفا («إسرائيل» فكرة، حركة، دولة) قائلين: «اليهودية دين وقيم، اليهودية عقيدة ونظرة حياة معينة لمجموعة خاصة من البشر لها خصائصها المتميزة الواضحة، اليهودية، كمعتقد لجماعة، عرفت بتاريخها الطويل غير المشرف في فلسطين وخارجها... والصهيونية في جوهرها ليست بمختلفة عما تقدم ذكره من حيث الجوهر، فالصهيونية هي الشعب اليهودي في طريقه إلى فلسطين... والصهيونية هي العقيدة القومية للشعب اليهودي ووسيلته من أجل استعادة أرض الآباء والأجداد برأي مناحيم بيغن... والصهيونية هي وجه اليهود الحقيقي... وهي الصفة المقصورة على العناصر اليهودية التي أوكلت لها مهمة التطرف أمام العالم»^(٤٠).

وأخيراً، «فالصهيونية معتقد قديم جداً، واليهود هم معتنقوا هذا المعتقد. والصهيونية هي اليهودية في العمل المنظم لغزو فلسطين وماوراءها»^(٤١). وبناء على النظر إلى الدين اليهودي والصهيونية بوصفهما شيئاً واحداً، يخلص مؤلفا «إسرائيل» فكرة، حركة، دولة» إلى أن «الذين يعتبرون اليهودية مجرد دين وليست قوة منظمة متماسكة لن يستطيعوا أن يدركوا ضخامة العدو الذي نقاتله وجها لوجه في فلسطين... إن اليهودية ليست ديناً عادياً كبقية الأديان، إنها رابطة متعصبة تشد معتنقيها بصلات أشبه ماتكون بالقربى الحية... إن اليهودية ليست رابطة، إنها

قوة فاعلة محرقة يلمس أثرها في كل مجتمع يعيش فيه أتباعها. . . إن اليهودية ليست كلاماً فارغاً وقولاً لا مضمون له ، إنها قوة ضخمة تسيطر على الحكومات والهيئات والأحزاب في عدد كبير من بلدان العالم»^(١٣).

ويرى السيد س . ناجي أن «اليهودي يظل يهودياً قبل كل شيء ، ويتضح من هذا بطلان زعم إمكانية التفريق بين القومية واليهودية ، والشرعية اليهودية ، أو الزعم بأن الصهيونية شيء واليهودية شيء آخر»^(١٤).

- ٢ -

لقد عرضنا نماذج ثلاثة لأربعة مؤلفين ، يلخصون إلى حد كبير إحدى النظرات الشائعة حول علاقة اليهودية بالصهيونية من حيث هما شيء واحد . وبالتالي فإن الصهيونية ظاهرة قديمة قدم اليهودية ، وتجد أساسها في التوراة . أعتقد أن هناك مسألتين مختلفتين يجب عدم الخلط بينهما . الأولى ، نشأة الحركة الصهيونية . والثانية الأساس الديني اليهودي للأيدولوجيا الصهيونية . في معالجة هاتين المسألتين قد يتفق بعض المفكرين من العرب والصهيونيين حول قدم الحركة الصهيونية . الأول يقدم استطلاة للصراع العربي - الصهيوني تمت عبر التاريخ ، والثاني يريد أن يستعين بالتاريخ كي يبرر ظهور الصهيونية في وقت متأخر - القرن التاسع عشر .

الأول يبحث في التوراة من علة قيام «إسرائيل» ليدحض التوراة ، والثاني يستند إلى التوراة لتقرير حق اليهود في فلسطين ، ويدحض حق الفلسطينيين في الجوهري ، نحن أمام خطابين متشابهين ومختلفي النية .

أجل يقدم الصهيوني شمويل ايتنغر صورة نموذجية تقارب إلى حد كبير الصورة التي قدمت آنفاً من قبل العربي الذي يؤكد نزوع اليهودي القديم إلى أرض فلسطين ، التي ليست أرضه ، ففي دراسته «الشعب اليهودي وأرض إسرائيل» يرسم شمويل ايتنغر اللوحة التالية :

الصلات بين الشعب اليهود وأرض «إسرائيل» تكون واحدة من أغرب الظواهر في تاريخه الطويل ، وهي ظاهرة قد لا تقع على نظير لها في تاريخ أي شعب من الشعوب . هذا الشعب - ويقصد اليهود - شأنه شأن كل شعب محمل بالتاريخ ، تضيع بداياته بين الأساطير الملحمية والمعطيات المتناقضة ، ولكن حساسيته التاريخية الحادة ومحافظته الأمانة على تراث الأقدمين . . . والأهمية المعطاة لأحداث من قبيل الخروج من مصر في اخراج شخصيته القومية إلى حيز الواقع ، أتاحت كلها لشعب إسرائيل أن يكون ، منذ عصر بعيد ، وجداناً قومياً عميقاً . هذا الوجدان عبرت عنه التوراة قبل سواها ، فكان له على طبع الشعب أثر حاسم خلال سائر القرون^(١١) . هذا الوجدان القومي سيرافق اليهود على مر التاريخ وتظل فلسطين - كما يقول ايتنغر - هي الأرض الموعودة . ويمسي وجود شعب إسرائيل في أرضه متعلقاً بنقاوة دينه وكما خلقه . تظهر قوة هذه الأفكار عند «الاحتلال» البابلي لأورشليم وهدمهم الهيكل عام ٥٨٦ ق.م . وهي الكارثة الأولى^(١٢) .

تجيء الكارثة الثانية بتدمير الهيكل الثاني على أيدي الرومان عام ٧٠ فتزيد من شوق اليهود إلى الخلاص ، في فلسطين وفي المنفى^(١٣) .

ثم كان الفتح العربي لفلسطين في القرن الثامن فسهل العلاقات بينها وبين يهود المنفى ، وحافظت البلاد على مكانتها الممتاز في الوجدان القومي ، وفتحها لا يشكل حقاً فيها ، وكان الوعظ والمتصوفة يفسرون خرابها على أنها اشارة من امارات الخلاص المقبل : فذلك التراب لا يؤتي ثماره إلا لملاكه الشرعيين^(١٤) . ، إلى ذلك ، كان ثمة تسليم ضمني بأن إقامة اليهود في الخارج ، وإن طالت أجيالا ، ليست في عين الشرع ، سوى منفى مؤقت ، أكانوا فيه مضطهدين أو محترمين^(١٥) .

ثم تابع ايتنغر رسم اللوحة المتخيلة قائلاً : «أما التعبير عن الحنين المضطرم إلى الوطن الضائع وأما البرهان الثابت على استمرار الضيق بالمنفى ، فتقرأهما في الحركات الخلاصية ، إذ أن يقظة هذه الحركات ترافق وضع الأقلية اليهودية ودينها في العصور الوسطى»^(١٦) .

وأما الاضطهاد الذي مورس على اليهود في أوروبا فكان ينظر إليه اليهود بوصفه «الأم ولادة الخلاص»، فكل تغير في الوضع السياسي القائم كان يمكن أن يعني النداء. لذا، أيقظت الحروب الصليبية والغزو المغولي وفتح القسطنطينية أملاً مداره أرض إسرائيل^(١٠٠).

ثم جاءت ضربة بالغة القسوة حلت باليهود هي طرد اليهود من اسبانيا (١٤٩٢) فاقتلعت أكبر الجاليات اليهودية في أوروبا من جذورها وأوسعها تحطيمها لكنها أدت إلى نهضة روحية. فتركز العديد من اليهود في فلسطين أوحى بأن مغزاه هو اقتراب الخلاص. لذا قامت محاولة لإعطاء وضع الأمة الديني طابع القداسة بالعودة إلى الرسم الكهنوتي في الأرض المقدسة^(١٠١).

وخلال النصف الثاني من القرن السابع عشر، جرى رد الأمل في خلاص إسرائيل في العودة نحو صهيون إلى شخص مسيح روحاني، فكان أن استجاب معظم اليهود إلى نداء ملك مخلص جديد هوشبتي زفي، وإذا كان من دلالة لاتساع الاستجابة لهذا المخلص، فهي قوة الأمل في العودة إلى بلاد إسرائيل^(١٠٢).

وفي القرن الثامن عشر فقد انتشرت بين أتباع البروتستانتية اعتقاد عودة «إسرائيل» إلى المسيحية، وربط الكثيرون بين هذا الاعتقاد وبين تجديد الملكية اليهودية لإسرائيل. وفي الوقت نفسه فقد هاجم أتباع التنوير الأديان، وظهرت نزعة الاندماج لدى اليهود. ولكن هؤلاء لم يكونوا إلا أقلية في أوروبا الغربية والوسطى، ولم يكن لهم وجود في أوروبا الشرقية ولا في الشرق الأوسط ولا في أفريقيا الشمالية. كما يقول آتينغر - ورغم أن الاندماج وقطع الصلات بأرض «إسرائيل» كانت تؤيده السلطات والاتجاه الليبرالي، إلا أن فشلها بدا ظاهراً في النصف الثاني في القرن التاسع عشر، وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر طلب اليهود، في صيغة حديثة وعلى أساس تجربة تاريخية جديدة، عودتهم إلى أرض إسرائيل^(١٠٣).

وهكذا ظهرت الصهيونية على يد عدد من المثقفين الأوروبيين.

هذه الصورة التي يرسمها شمويل آتينغر، أستاذ التاريخ اليهودي الحديث في الجامعة العربية بالقدس، ونجدها عند أكثر من كاتب صهيوني، تريد أن تدلل على

ان فكرة الخلاص بدأت بالظهور عند اليهود منذ «الكارثة الأولى» واستمرت حتى هذا التاريخ، كفكرة تدفع اليهود دائماً للتوجه روحياً، أو جسدياً شطر فلسطين، بوصفها - كما يعتقدون - وطنهم الأصلي، وكوسيلة لنفي النفي، أي الخلاص. هذه الصورة الخيالية، تعززها الوصايا المندرجة في التوراة.

بهذا المعنى فاليهودية مستمرة أنفياً عن التاريخ، وليس بفضل التاريخ، ذلك أن التاريخ المتخيل لليهود يقوم على صراع بين الفكرة الصهيونية والسيرورة الواقعية، أو إن شئت قل إن التاريخ الواقعي ليس له من هم سوى انتاج وتذكير اليهود «بوطنهم الأصلي»، على الرغم من أن التاريخ يجري نحوادماجهم، أو هكذا يريد، وبالتالي يقوم الصراع بين إرادتين: إرادة الفكرة الصهيونية - الخلاص، التحرر من النفي، وإرادة التاريخ، وبالنتيجة تنتصر الفكرة الصهيونية التي تعاند إرادة التاريخ، أما لماذا يستمر الشعور بالنفي والرغبة في الخلاص عن طريق العودة إلى فلسطين؟ يجب الصهيوني، على شاكلة آتينغر، لأن التوراة - «كتاب اليهود» - يتضمن ذلك.

هنا يأتي بعض المفكرين العرب ليقولوا نعم إن أساس وعي اليهودي قائم في التوراة، لكن الفرق بين الاثنين هو أن الصهيوني يتعامل مع النص التوراتي كحقيقة مطلقة، والعربي يتعامل معه كتزييف لحقيقة التاريخ وتاريخ فلسطين وتاريخ اليهود أيضاً، وبما أن الفكرة الصهيونية قائمة في التوراة أصلاً، فلا بد من نقد التوراة. إذاً في خطوة أولى يتم عرض الصهيونية وأخلاقياتها على أساس التوراة وفي خطوة ثانية يشرع في نقد التوراة.

لنقرأ مثلاً مايقوله الدكتور رشاد عبد الله الشامي: «لم يرث اليهود كتاب العهد القديم فقط، بل ورثوا معه تاريخاً طويلاً من اللاشعور الجمعي بكل محتوياته ومكنوناته وعقده النفسية: الشعور بالذنب، وعقدة أوديب، والشعور بالدونية، والشعور بالعظمة والتعالي...». ويضيف: «وكتابات العهد القديم زاخرة بالأقوال التي تدلك على تلك الحالات»^(٥١).

والدونية - دونية اليهود - يعبر عنها سفر الخروج بقوله: «فقال الرب، لقد رأيت مذلة شعبي في مصر، وسمعت صراخهم وعلمت أوجاعهم، فنزلت لأنقذهم من

أيدي المصريين . . . إلخ»، ثم يورد الدكتور الشامي نصوصاً متعددة أخرى وقصص متنوعة كلها تدل على أن هذه القصص الدينية قد خلقت لدى اليهود إحساساً بالمذلة الدائمة، «عوضوه بعد ذلك بسلوك عدواني ووحشي تشهد على ممارسته مدوناتهم التي سجلت قصة غزو أرض كنعان من منظورهم الديني»^{١٥٥}.

ويتابع الدكتور الشامي قائلاً: «وقد رأى اليهود أنفسهم في مجتمعاتهم المتفرقة في أنحاء العالم، التي كثيراً ما تعرضت لكراهية الأمم الأخرى، وقد عاشوا، منذ السبي البابلي في القرن السادس عشر ق. م. والتشريد الروماني منذ القرن الأول الميلادي، يصارعون عوامل الفناء، ويتغلبون بتضامنهم الاجتماعي والديني على كل مشاريع الإبادة التي خططت من أجلهم، فكان من الطبيعي أن يأخذهم الزهو والغرور بهذا البقاء الدائم»^{١٥٦}.

في حقيقة الأمر إن جملة الأفكار التي يوردها الشامي ليست متناقضة مع معظم أفكار اتنغر، ولكن النتيجة التي يريد أن يصل إليها هي أن أساس العنصرية يقوم في النص الديني المتوارث من قبل اليهود.

إذا كان التوراة حاوٍ على الصهيونية والعنصرية ويعلن بدء هذه الحركة فما هو الموقف من التوراة، هذا الذي يرى فيه مثلاً جورج كنعان سبيلاً لفهم العنصرية اليهودية: «وفي محاولتي تقصي جذور العنصرية اليهودية والقيام بعرض تاريخي لها قادني البحث في طبيعة هذه العنصرية، ودلالاتها، إلى الرجوع إلى مصادرها وأصولها القديمة، وإذا كانت معرفة أي شيء تبدأ بمعرفة أصوله، فإن العودة إلى التاريخ اليهودي القديم ضرورية لفهم شخصيته والتعرف على طبائعه المكتسبة، لأن فكر اليهود الديني والتاريخي متأصل في نفوسهم، والوجود اليهودي - الصهيوني يرتبط فكراً وسياسياً واجتماعياً وحضارياً بما يسمى بالتراث اليهودي، فسيبلنا إلى فهم العنصرية اليهودية سيكون بالرجوع إلى التراث الذي خلفوه وأول مصادر هذا التراث هو التوراة، العهد القديم»^{١٥٧}.

والتوراة، كما يرى مؤلف العنصرية اليهودية، كتاب أملاه الكهنة في السبي البابلي، أو كما قول: «وعندما بدأ اليهود بتدوين التوراة زمن موسى أو بعده، أو عندما

صاغوها من جديد في السبي البابلي استهدفوا تحقيق جملة أغراض ، أولها : تمجيد تاريخهم ، وذلك بإرجاع أصلهم إلى أقدس شخصية قديمة عرفتها شعوب المنطقة - إبراهيم الخليل - وثانيها : إضفاء صفة القداسة على عنصرهم كونهم سلالة إبراهيم ، الذين اختارهم الرب ليكون راعيا لهم من دون سائر البشر ، بيد الشعوب من أمام وجههم . . . فوضعوا في توراتهم - كتابهم المقدس - بذور العنصرية والتعصب والانعرالية»^(٥٨).

ويرى السيد ندره اليازجي ، أنه يستحيل علينا أن نفهم التوراة ، تاريخياً ، إلا مسخاً لحقيقة الله وتحويله إلى إله قومي ، هويوهو . وإذا كان جورجي كنعان يرى أن التوراة قد كتبت من قبل كهان اليهود ، فإن التوراة بكاملها كما يرى السيد ندره اليازجي «خاصة أسفار موسى الخمسة إنما تقوم على الآراء التي سادت فيما بين النهرين ومصر وبلاد ميديا . فاليهود لم يبدعوا شيئاً فظّلوا في عالم الشريعة ولم يدخلوا عالم الروح»^(٥٩).

ويؤكد ندره تلك الفكرة - فكرة أن التوراة مقتبسة من الكتب الأخرى «فلقد أخذ داود مزاميره من كتابات الكنعانيين وكتابات رأس شمرا ، وأخذ سليمان أقواله من الكنعانيين الذين خانهم ومن المصريين أيضاً . أما الكتابات الأخرى في التوراة فقد أخذت من كتابات شرقية تعتبر زرادشتية ومانوية في أساسها»^(٦٠).

ويخلص ندره اليازجي إلى القول : «لانتعلم درساً أخلاقياً من التوراة ، فهي مدرسة للفساد والشر . التوراة مدرسة سياسية لليهود وتوجيه لهم في كل أمر»^(٦١). «وبما أن الصهيونية قائمة في اليهودية وبما أن اليهودية قائمة في التوراة ، فالصهيونية قائمة في تدبير يهوه لقضية اليهود ، لحياتهم ، وفي تخطيط مسبق لأموالهم . الصهيونية قائمة في عرقية وفي صلب يهودية التوراة . لا صهيونية بدون يهودية ولا يهودية بدون توراة»^(٦٢).

القسم الثاني

لسنا بصدد دراسة تاريخ اليهودية أو تناول التوراة من زاوية تاريخية نقدية - في أي عصر كتبت، وما التطورات والإضافات التي تعرض إليها على مر الزمن والطابع الأسطوري والمنابع أو المصادر الشرقية المتعددة - فكل ذلك يمكن أن يكون موضوعاً للنقد التاريخي كأى وثيقة تاريخية قديمة . إنما نحن بصدد مسألة محددة تصاغ في السؤال التالي : إلى أي حد يمكن قبول الرأي القائل بقدّم الصهيونية على أساس قدم التوراة . أو بكلمة أخرى إلى أي حد يمكن الركون إلى اعتبار أن التوراة هي الصهيونية بالذات؟

إننا يجب أن نميز بين مسألتين - كما أشرنا سابقاً - مختلفتين . الأولى نشأة الصهيونية كظاهرة تاريخية حديثة وأساس الصهيونية الايديولوجي .

والثانية : خرافة قدم الصهيونية التي يشبعها عدد من المؤدلجين الصهاينة ليست أكثر من سلاح يوجه لحمل جميع اليهود للإيمان بالحركة الصهيونية والاندراج في سياستها قبل كل شيء ، وبعث «الحمية الدينية» في صفوف اليهود . ومن أشنع الأخطاء أن يردد بعض المفكرين العرب هذه الخرافة - عن حسن نية - . بكلمة واحدة، إن البحث عن مبرر ايديولوجي للحركة الصهيونية ماكان يمكن إلا أن يعود إلى الماضي الميت من أجل بعثه، وهم على بينة إلى حد يمكن أن تلعب الفكرة

الدينية بعواطف البشر، وما الدور الذي تقوم فيه وسط جماعات اليهود في ظروف أزمات متعددة.

إذاً، وقبل كل شيء إن قدم الصهيونية حيث يبدأ تاريخها من إبراهيم والكتاب المقدس مستمراً إلى القرن التاسع عشر فكرة صهيونية بالأساس. كما رأينا مثلاً عند اتينغر. وهناك أمثلة كثيرة على المحاولات التي أرادت أن تجعل من الفكرة الصهيونية تاريخياً موصولاً منذ أربعة آلاف عام وحتى الآن وهذه الخرافة هي التي يجب أن تكون موضوعاً للنقد قبل كل شيء، لقد أشار يوري أيفانوف إلى هذه النقطة حين قال: «من المهم جداً كشف الأسباب الحقيقية لاختراع ونشر الخرافة حول قدم الصهيونية. ومن الجلي أن تختفي وراء ادعاءات الصهاينة الساذجة، ظروف خطيرة جداً»^(١٣).

في منتصف القرن التاسع عشر كتب الحاخام يهودا القالي يقول: «نحن كشعب يليق بنا أن نلقب بإسرائيل، فقط إذا كنا في أرض اسرائيل». ويضيف: «أمنيتنا الكبرى دون شك هي لم شمل منفيينا من أطراف العالم الأربعة كي يصيروا كتلة واحدة. نحن اليوم، واحسرتاه، مبعثرون ومنقسمون لأن كل جالية يهودية تتكلم لغة تختلف عن الأخرى ولكل منها عادات مختلفة، هذه الانقسامات عائق للخلاص»^(١٤).

تري ما الذي سيوحد اليهود كلهم المنتشرين في أطراف الأرض الأربعة والذين يتكلمون لغات مختلفة ولهم عادات بعدد عادات الشعوب التي يقطنون بينها؟

من الطبيعي أن يبحث الصهيوني من ايديولوجيا توحد جميع اليهود وهو لأنه لا يجد ما يوحد اليهود في الواقع فخفف ليوحدهم عن طريق دينهم. ودينهم تحول إلى كتاب ووصايا وتاريخ خاص.

إذاً فالعودة إلى التوراة تحقق لهم عنصراً مقاوماً لكل عوامل الاندماج لاسيما أن عدداً كبيراً من مثقفي اليهود كانوا تنويريين اندماجين بالأساس. بل قل إن أغلب الذين بدأوا تنويريين قد نكصوا نحو اليهودية مرة أخرى ونظروا لوحدة اليهود.

«المعذبين في الأرض» - لأنهم يهود. ولا أدل على ذلك من أسماء كثيرة من دعاة الصهيونية لاحقاً بدأوا حياتهم علمانيين اندماجين كما قلنا. كموسى هيس وبيريتز سمولنسكين وموشيه لايب ليلينبلوم وهرتزل وماكس نوردو وآخرين. كان لابد من بعث جميع الأساطير لصياغة المفاهيم الايديولوجية للصهيونية، كالمنفى والخلاص والشعب المختار والعداء للسامية. وهكذا تحولت اليهودية من مجرد دين إلى أساس قومي وتحولت عناصرها إلى عناصر موحدة، وتحول التوراة إلى منبع تاريخي.

والخطوة الأولى، إذاً، هي مواجهة معارضة بعض اليهود أو الأفكار التي انتشرت بين اليهود وهي أفكار معارضة لما يسمى بعودة «الدولة اليهودية».

في وقت مبكر كتب بيريتز سمولنسكين يقول: «ليكن معلوماً بأنه يتوجب علينا إعلان الحرب ليس ضد حركة التنوير على العموم لأنها شيء حسن... إنما ضد نوع معين من التنوير. ولنعرف الآن هذه الحركة من التنوير كي لا نخلطها مع غيرها وذلك بذكر تعاليمها»^(٦٥). ثم يعدد سمولنسكين عناصر التنوير اليهودي الذي يقف ضده ويجملها بما يلي: «تبنى طرق الأميين، تبديل كل شيء ورثه اليهود من الأجداد، الذوبان في المجتمعات الأخرى، التخلي عن أمل العودة، محو اللغة العبرية، إرضاء الأمم الأخرى»^(٦٦).

ولأن هذا التنوير يعني الذوبان في المجتمع، والذوبان في المجتمع يعني اعتناق دين آخر - كما يرى - فلا بد من العودة إذاً لا إلى وصايا التنوير، بل إلى وصايا التوراة.

إن الصهيونية في إبرازها أهمية ودور التوراة في ايديولوجيتها إنما أرادت أن تجد جواباً على سؤال «الهوية القومية». وهي ظاهرة شاذة في العصر الحديث - ظاهرة - أن يبحث جماعة من الناس عن هويتهم في كتاب مضى على تأليفه آلاف السنين. فاليهودي الصهيوني وجد نفسه في حالة لا تسمح له بالحديث عن شعب أو أمة يهودية استناداً إلى العناصر التي تكون الأمة أو الشعب، بل قل إن الفكر الاجتماعي - السياسي الذي حدد عناصر تكون الشعب أو الأمة يدحض وجود أمة يهودية.

ففي غياب العنصر الجغرافي - الأرض - الذي يجمع اليهود - وهم متوزعون على بلدان كثيرة صاغوا علاقة دينية بين اليهود وبين أرض موعودة . أي في ظل غياب الأرض الواقعية بحثوا عن أرض وهمية . وهذه الأرض الوهمية إنما وجدت على لسان التوراة ، وليس مصادفة أن عبر أحد الصهيونيين عن هذه الواقعة بما يلي : «الصلات بين الشعب اليهودي وأرض إسرائيل تكون واحدة من أغرب الظواهر في تاريخه الطويل ، وهي ظاهرة قد لا تقع على نظير لها في تاريخ أي شعب من الشعوب»^(١٧) .

وشيمون بيرس يؤكد فريدة طابع دولة «إسرائيل» حيث هذه الدولة الوحيدة في العالم ذات الديانة الواحدة «وهي الدولة الوحيدة التي تمتاز لغتها الحية بكونها لغة مقدسة ، هي اللغة العبرية . كما أنها الدولة الوحيدة التي يبعث نشوؤها استقلالاً سياسياً وقومياً كان موجوداً في المنطقة الجغرافية منذ حوالي الألفي عام . . . ولا شك في صحة ما أشار إليه «هين» من أن «التوراة في الوطن الأم الثالثة للشعب اليهودي» وهناك وعي جديد يفرض نفسه ، هو ضرورة الوصول إلى توازن أفضل بين التاريخ والجغرافيا»^(١٨) .

إذاً، إن الانفصال القائم بين التاريخ وبين الأرض - وهو انفصال واقعي - لا يزول إلا بإقامة الترابط بين التاريخ وبين الأرض ، الموجود في التوراة . في هذا لا يختلف «العلماني» الصهيوني ، عن الصهيوني «المتدين» . ذلك أن كليهما محتاج إلى التوراة ليقدم تبريراً ما - توراتي - لعلاقة بين اليهود والأرض ، لتستكمل عملية إيجاد حجة الأمة التي لا تقوم إلا على أرض محددة .

وليس هذا فحسب ، وإنما التوراة ، بما تنطوي عليه من خرافة النسب اليهودي تقدم أيضاً عنصراً جديداً يوحد ما لا يوحد . بمعنى أن توزع اليهود - وهو توزع قديم أسبابه كثيرة - على دول العالم لا يمكن أن يكون متحداً مهما كانت درجة العلاقات القائمة بين يهود العالم ، ولهذا فالبحث عن أصول سلالية لليهود استمرت حتى هذه اللحظة - وهو أمر تدحضه ولا شك حتى الصفات الاثنية لليهود - لا يمكن أن يدل على عن طريق علم السلالات أو بالانتولوجيا أو الأنتوغرافيا ، فلا يبقى إذاً إلا أسطورة التسلسل

السلالي الموجودة في التوراة، وإشاعتها بين اليهود كي يتكون وعي بالانتماء، أو الهوية القومية المفقودة.

فالصهيوني وهو يستعيد أسطورة تكونه السلالي كما ورد في التوراة يصوغ على نحو فج فرادة هذا «الشعب» اليهود وفرادة تكونه التاريخي أيضاً. وها هو أحد الصهيونيين المعاصرين يرسم اللوحة السلالية التالية للتدليل على: أولاً أن اليهود هم صفوة الشعوب. ثانياً أن هذه الصفوة ترتد إلى التاريخ، طالما التوراة تختصر تاريخ البشرية والعالم وليس اليهود فحسب.

«عنصر شعب إسرائيل أفخر العناصر، لأنه تكون عن طريق انتقاء الأفضل في كل جيل، فأدم الأول الذي خلقه الرب بنفسه، كان كاملاً في غاية الكمال، وقد ولد لأدم أبناء كثيرون كان أحسنهم شات وقد وقع عليه الخيار كي يستمر عنصر آدم الأول، ويتكون منه شعب إسرائيل، وكان لشات أبناء كثيرون أحسنهم أنوش، الذي اختير ليستمر العنصر، وهكذا دواليك. . . وقد كان لنوح ثلاثة أبناء وأحسنهم سام، وكان أحسن أبناء سام أرنجشاد، وأحسن أبناء أرنجشاد كان سيلح، وهكذا دواليك. . . وقد كان لابراهيم أبناء هم إسحق وإسماعيل. وقد وقع الخيار على إسحق، وأبناء إسحق هم يعقوب وعيسو، وكان يعقوب هو الأفضل، وقد اختير ليواصل العنصر، وكان أبناء يعقوب كلهم أخيار ولم يكن من داعٍ لانتخاب واحد منهم»^(٣٩).

وهذا يعني أن أبناء يعقوب - وهم اليهود - نسلهم جميعهم أخيار ومختارون ويتمون إلى أصل واحد متسلل حافظ على نقائه السلالي.

أي كتاب يمكن له أن يساعد على تكوين هذا التصور الساذج للانتماء إلى سلالة نقية غير التوراة؟!

وهكذا نرى أن التوراة هو الحقل الأيديولوجي الذي قطفت منه الحركة الصهيونية أهم أخشابها لتبني أعمدتها الأساسية، الحنين إلى الأرض الموعودة، الخلاص، النقاء العرقي، الأمة اليهودية، لم يستطع العربي أن يتجاهل هذا التصور الأسطوري لتاريخ اليهود وإن كان الكثير، كما سنرى، قد عالج الصهيونية من حيث هي ظاهرة أوروبية حديثة، ذلك أن مواجهة الحق عن طريق إعادة رسم تاريخ آخر

لليهود لا يعطي لليهود مثل هذا الحق، وإذا كانت المسألة كلها تكمن في حق العرب الفلسطينيين في فلسطين، فإن الأيديولوجيا الصهيونية قد فرضت نوعاً من الجدل بين حقين كلاهما يستند إلى التاريخ، صحيح أن التاريخ لا يقدم لليهود أي مستند إطلاقاً للحديث عن حق تاريخي، لكن مجرد أن حول البعض من المفكرين العرب المسألة إلى صراع بين حقين - وهم يدحضون حق اليهود المزعوم في فلسطين - قد نقلوا القضية إلى مستوى آخر من المعالجة وكأن المسألة هنا مسألة من يملك حججاً تاريخية أقوى.

- ٣ -

تأسيساً على ما سبق ذكره خف المفكرون العرب - حين تناولوا تاريخ اليهود وهم بصدد دحض ادعاءات الصهيونية التاريخية - لرسم صور أخرى لهذا التاريخ، على الرغم من اتفاقهم جميعاً بأن ليس لليهود في فلسطين أي حق تاريخي. سأتناول نماذج معينة تبرز تنوع تاريخ اليهود، دون أن يعني ذلك أنها تستنفذ كل ما كتب حول الموضوع، فهنا أمر آخر مختلف.

من النماذج الطريفة التي يقدمها بعض الباحثين العرب لتاريخ اليهود عبر الحديث عن تاريخ فلسطين ما كتبه السيد إبراهيم المسلم في كتابه «لمحات من القضية الفلسطينية ودور الملك عبد العزيز آل سعود». يبدأ تاريخ فلسطين منذ ٣٥٠٠ ق. م. حين استوطنتها أول قبيلة وهي عربية سميت بالكنعانيين، وفي «زمن النبي إبراهيم عليه السلام كان الكلدانيون يحكمون في العراق والعموريون في الشام والكنعانيون في فلسطين والفينيقيون في صور، وكانوا عرباً، وعندما جهر النبي إبراهيم عليه السلام بدعوته أنكره قومه . . . وكادوا له»^(٧٠). وكان إبراهيم يقيم في مدينة أور الكلدانية. «وخرج إبراهيم فاراً بدينه يسعى في الأرض ليظهر هذا الدين وحطت القافلة رحلها في مدينة حاران واجتمع إليه الناس وامتألت خيامه بالقاديين من التجار والمرافقين والمستضعفين من مدينة حاران وزادت رغبتهم في الدخول

بدين ابراهيم وبدأ سكان حاران يجهرون بهذه الدعوة الأمر الذي أغضب الدولة .
ترك إبراهيم أرض حاران وسارت القافلة باتجاه نهر الفرات ، وتأهبوا للعبور»^(٧١) .

«وتم العبور بإذن الله - وسجل المؤرخون هذا ما بين عام ١٧٥٠ - ١٧٠٠ ق.م . ثم دخل حلب ومنها رحل إلى دمشق ونشر دعوته . وانتصر على الكهنة وعباد الأوثان . ثم رحل إلى فلسطين لنشر دعوته لكن الكنعانيين رفضوها «واستعانوا بسنان بن الأش بن عبيد من أبناء سام وهو ملك مصر آنذاك» فجهز ملك مصر جيشاً وهزم ابراهيم وأسرت زوجته سارة وحملت مع «السبايا إلى مصر» . ثم انطلق ابراهيم إلى مصر «لفك أسر زوجته وافتدائها بالمال» . أعاد ملك مصر لابراهيم زوجته سارة وأهداه «هاجر أم المؤمنين»^(٧٢) . وعاد إبراهيم إلى بيت أيل ثم بدأ الترحال مرة أخرى وحط بالخليل ، ثم تزوج إبراهيم من هاجر وولدت اسماعيل ، وأوحى الله إلى ابراهيم بأن يبني بيت «الله» ، فخرج هو وزوجته هاجر وابنه اسماعيل وحط في وادٍ غير ذي زرع . وعاد ابراهيم إلى الخليل وقد اكتمل أولاد اسماعيل اثني عشر وأولاد ابراهيم من سارة باثني عشر آخرين ومات ابراهيم ودفن في الخليل»^(٧٣) .

تزعّم ابراهيم القبائل العربية في الجزيرة ، وانتشرت ذرية اسماعيل في الشام والحجاز . «وفي عهد النبي سليمان عليه السلام توطدت بينه وبين قبائل اسماعيل أواصر الصداقة .

أما بنو اسرائيل ، فيرى المؤلف أنه بعد وفاة «سيدنا ابراهيم عليه السلام وفناء قوم لوط ثم وفاة اسحق ، عاش يعقوب - عليه السلام - وأبناؤه بين الكنعانيين وأخذوا عنهم العبرية . وبعد حدوث الرؤيا ليوسف ، عاش يوسف في مصر وخرج «سيدنا يعقوب للقاء يوسف وابنه بنيامين واستوطنوا مصر ، وبخروج يعقوب انتهى وجود أبناء اسرائيل في أرض كنعان . وبعد حرب فرعون مع العماليق الذين أيدهم اليهود وانتصاره عليهم سام فرعون بني اسرائيل «الهوان»^(٧٤) .

«وظهر النبي موسى - عليه السلام - يجهر بدعوة إبراهيم عليه السلام» . ولكن بني اسرائيل بدأوا يكيدون له لدى فرعون . وخرج موسى هارباً بدينه واستقر في أرض مدين وتزوج إحدى بنات النبي شعيب عليه السلام ، وعاد موسى إلى مصر ليتدبر

خروج بني إسرائيل وخلصهم من الأسر فثأروا أربعين عاماً في الصحراء . ثم «قاد الشعب اليهودي يوشع بن نون، من أسباط موسى عام ١٢٢٠ ق.م. . وعبر بهم نهر الأردن واحتل هذا القائد أريحا وقتل أهلها . ودام حكمه سبعة وعشرين عاماً . وبدأ تاريخ اليهود من نسل يهوذا . «وقد بعث الله فيهم نبياً اسمه شمويل يبلغ رسالات ربه ، وينهاهم عن عبادة الأوثان» . ثم استجاب الله لنداء شمويل وبعث في اليهود ملكاً اسمه طالوت . وفي الحرب بين طالوت وجالوت قائد الكنعانيين «لم يعجزو طالوت على محاربة جالوت وجاء داود وتقدم صفوف المقاتلين وداود بإيمانه بالله وعزيمته الصادقة تقدم وقتل داود جالوت ، وانتهى هذا الفصل من ضعف وهوان بني اسرائيل ، وهُزم الكنعانيون ، فإن إيمان داود بنصر الله هو الذي دفعه لقتال هذا الجبار» (٧٥) .

لكن طالوت بدأ يتآمر على داود ، وخرج داود طريداً وعاد الكنعانيون وهزموا بني اسرائيل ، وقتل طالوت ونودي بداود ملكاً وبدأ التاريخ يسجل حكم بني اسرائيل في عام ١٠١٧ ق.م. ، ثم جاء سليمان ، وحج إلى بيت الله الحرام ، وأتم بناء الهيكل ، وانتهى حكم سليمان عام ٩٣٧ ق.م. . بعد حكم دام أربعين عاماً . وبعد موته قامت الفتن بين اليهود وقامت الحروب بينهم وقسموا مملكة اسرائيل إلى دولتين : «مملكة اسرائيل وعاصمتها السامرة ، ومملكة يهوذا وعاصمتها اورشليم» (٧٦) . ثم «سلط الله عليهم بظلمهم» بعل «الثالث وغزا مملكة اسرائيل ويهوذا ودمر مملكة اسرائيل ، ولولا تدخل بني اسماعيل لاستطاع أن يدمر الدولة الثانية - مملكة يهوذا . واسترد الكنعانيون أرضهم وأقاموا حكمهم وحضارتهم على ما تبقى من بلادهم . وحارب أبناء اسماعيل الملك الآشوري ونجحوا في دخول بابل وأكرمهم البابليون . وأعادوا سبائا بني اسرائيل ، ولكن مملكة يهوذا حاولت غزو أبناء عموماتهم . . . ولكنهم لم ينجحوا ، ولما رأى بختنصر ملك بابل ما وقع من اليهود لأبناء عمومهم جهز جيشاً وقضى على مملكة يهوذا . وتم له ذلك عام ٥٨٦ ق.م. . وأحرق الهيكل ، ونفى اليهود . وهناك في المنفى «اشتد التعصب بين الأسرى اليهود وكتبوا التوراة بأيديهم ووصفوا ابراهيم بالكذب ولم يذكروا موسى في توراتهم وزعموا

أن سليمان مات كافراً.. الخ. وتوقف تاريخ اليهود... وانتهى دورهم في التاريخ»^(٣٧).

إنه لمن الدلالة بمكان أن «يؤرخ» عربي معاصر لليهود بهذه الطريقة مستنداً في ذلك على الطبري، فالقارىء لتاريخ اليهود عند الطبري في كتابه «تاريخ الأمم والملوك»، يجد أن الرواية المعاصرة هي تقريباً متفقة مع رواية هذا المسلم الذي كتب كتابه ما بين ٢٩٠ - ٣٠٣ للهجرة. وهي رواية اسلامية، ليس فيها أي تعصب ديني أو قومي، بل على العكس من ذلك فإن المسلم يجد في أغلب الملوك اليهود المتعاقبين أنبياء الله مستنداً إلى رواية التوراة وما جاء في القرآن الكريم بشأنهم.

وانقطاع تاريخ اليهود، حادث يدحض الحق التاريخي الذي تدعيه الصهيونية، وواقعة انقطاع تاريخ اليهود عن فلسطين، واقعة لا ينكرها أحد حتى الصهيونيين أنفسهم، ولكن العربي يرى أن هذا الانقطاع التاريخي عامل مهم جداً في تأكيد تاريخ جديد لفلسطين - هو التاريخ العربي - الاسلامي والذي يبدأ من فتح القدس حتى الآن.

ولكن من اللافت للنظر، أن المسلم وهو «يؤرخ» لليهود. أو يروي الأحداث استناداً إلى ما ورد في القرآن الكريم يميز نوعين من الصراع وهو صراع ديني داخل اليهود أنفسهم وصراع بين اليهود وغيرهم. إنه صراع بين ابراهيم ومن سار على ملته موسى وشمويل وداود وبين من أنكروا دعوة ابراهيم. إن الله يؤيد بنصره ملة ابراهيم على الأعداء. ولهذا نجد أن الكاتب الأنف الذكر حين يذكر الحرب بين الكنعانيين واليهود، لا يرى غضاضة من تأييد اليهود ضد الكنعانيين، وهم سكان فلسطين الأصليين. فالله أيد داود ضد جالوت، وتأييد الله داود انتصر داود على جالوت الكنعاني (الكافر). ثم إن الله يسلط على اليهود، مثلما فعل بسبب ظلمتهم ويدمر مملكة «اسرائيل». ولكن بني اسماعيل يتدخلون ويدافعون عن مملكة يهوذا، ولكن مملكة يهوذا حاولت غزو أبناء عمومتهم القبط، وهم عرب، وينتقم بختنصر ويعاقب مملكة يهوذا، ويأخذهم أسرى، وهناك يبدأ التاريخ الزائف لليهود، حيث يكتبون التوراة بأيديهم، محترفين إياه بالطبع.

إن إبراهيم وموسى وداود هم جزء - من وجهة نظر المسلم - من تاريخ الإيمان الذي يمتد حتى بعثة الرسول العربي صلعم ، والله يؤيد المؤمنين ، وإذا بقوا يسلط عليهم الأعداء .

والله اليهود - يهوه - هو الآخر بيده الهزيمة وبيده النصر ، لكن اليهودي يبقى على اتصال مباشر لا ينقطع مع يهوه من وجهة نظر اليهودي . فهو لم يتركه حتى هذه اللحظة والصهيوني ، يستند إلى وعده ، بينما سيرورة الإيمان تبدأ من إبراهيم وموسى وعيسى وتنتهي بالدعوة الإسلامية - لدى المسلم - يتوقف اليهودي عند أبنائه ، وينفيه عن الآخرين .

طبعاً ، نحن لسنا أمام تاريخ يمت إلى علم التاريخ المتفق عليه ، وإنما أمام رواية تخضع لحقائق دينية مسبقة . وهذا أحد أشكال تناول التاريخ اليهودي من قبل العرب .



من الكتب التاريخية المهمة التي أصبحت مرجعاً لعدد كبير من الدارسين والباحثين العرب ، كتاب الدكتور أحمد سوسة ، العرب واليهود في التاريخ ، وهو من النوع الذي يستجيب لأصول البحث التاريخي ، مهما كان هناك من آراء مخالفة له . ونحن أصلاً لانعدم إطلافاً وجود اختلافات بين المؤرخين حول الظواهر التاريخية الماضية . والكتاب - بميله إلى الدقة - يضع هدفاً مباشراً وهو تأكيد عروبة فلسطين منذ خمسة آلاف سنة ويدحض الحق التاريخي لليهود في فلسطين .

وهذا السفر الذي يقع في ثمان مئة وثلاث وسبعين صفحة يبدأ بدراسة تاريخ فلسطين منذ الهجرات الأولى إليها ، الهجرة الكنعانية ودراسة الشعوب التي سكنتها مروراً بدراسة التوراة ، والديانة اليهودية وانتهاءً بدراسة الحركة الصهيونية . لا مجال لعرض كتاب بهذا الحجم الكبير ، غير أن زبدة هذا الكتاب تتحدد في إعادة النظر في ما اعتبر حقائق توراتية وتقديم تاريخ حقيقي لفلسطين قائمة على دراسة الوثائق

التاريخية والمقارنة بين اللغات. فالمؤلف ينطلق من تحديد مصطلحات العبرانيين، الاسرائيليين، الموسويين، اليهود ليدل على أنها ليست «أربع تسميات لمسمى واحدة، وإنما لكل منها مدلول خاص»^(٧٨).

فالعبري مصطلح كان «يطلق في نحو الألف الثانية قبل الميلاد وفيما قبل ذلك على طائفة من القبائل العربية في شمال جزيرة العرب في بادية الشام ولى غيرهم من الأقوام العربية في المنطقة، حتى صارت كلمة عبري مرادفة لابن الصحراء أو ابن البادية بوجه عام. . . ولم يكن للاسرائيليين والموسويين واليهود أي وجود بعد. لذلك نعت ابراهيم الخليل بـ«العبراني» كما ورد في التوراة، إنما أريد به معنى العبريين «العبرو» وهم القبائل البدوية العربية، ومنها القبائل الآرامية التي ينتمي إليها ابراهيم الخليل نفسه»^(٧٩).

أما مصطلح اسرائيل «فالمقصود به يعقوب حفيد ابراهيم الخليل وأبناؤه هم بنو اسرائيل. . . ودورهم محصور في منطقة «حاران» (حران حالياً)، حيث وطنهم الأصلي الذي ولدوا ونشأوا فيه. أما فلسطين فهي أرض غربتهم، وقد وجدوا في القرن السابع عشر قبل الميلاد. وهونفس عهد ابراهيم الخليل. . . وانتهى دور «اسرائيل» بعد أن هاجرت أسرة يعقوب إلى مصر، وانضمت إلى يوسف كما يقول التوراة. . . واندمجت وذابت في البيئة المصرية»^(٨٠).

أما الدور الموسي فجاء بعد الدور الذي تداولت فيه تسمية إسرائيل بزهاء ستمئة عام. والموسويون هم من الجنود الفارين على أرجح الاحتمالات وكان دين هؤلاء ودين موسى هو التوحيد الذي دعا إليه أخناتون. وقد هرب موسى وأتباعه إلى أرض كنعان هرباً من اضطهاد الوثنيين، واسم موسى مصري بحت»^(٨١).

وأخيراً اليهود «وهي التسمية التي أطلقت على بقايا جماعة يهوذا الذي سباهم نبوخذنصر في القرن السادس قبل الميلاد»^(٨٢).

ويخلص الدكتور أحمد سوسة إلى أن اليهود لم يتركوا أي كيان سياسي يهودي خاص بهم في تاريخ فلسطين القديم. ولكنهم تركوا ديانة مقتبسة من التراث الكنعاني البابلي الآرامي. وأن عهد ملوكهم هو عهد كنعاني بحضارته. إن كيانهم

قائم على الدين والدين عرضة للتغيير على خلاف القومية بما هي عليه من ثبات . وبالتالي فإن كيان اسرائيل كان قائماً على الاغتصاب والاعتداء على شعب آمن له قوميته وثقافته في فلسطين منذ خمسة آلاف عام . النتيجة أن أرض فلسطين هي أرض الشعب العربي»^(٨٣) .

إن سربقاء اليهودية واستمرارها طوال هذا الزمن هو أنها دين ، وكما زالت الدولة الصليبية في الشرق وبقيت المسيحية ، ستزول اسرائيل بوضعها الشاذ الحالي»^(٨٤) . النموذج الثالث الذي تقدمه في رصد تاريخ فلسطين هو كتاب الأستاذ يوسف اليوسف «تاريخ فلسطين عبر العصور» .

يتنبه المؤلف إلى نقطة جديرة بالاهتمام ألا وهي أن «معظم ماكتب عن تاريخ فلسطين هذه الأيام قد حتمته الظروف السائدة في القرن العشرين . وهكذا انصبت الأبحاث ، بالدرجة الأولى ، على مناقشة التوراة وعلى دراسة التاريخ أثناء «العصور التوراتية» ، مع أن تاريخ فلسطين أوسواها ينبغي أن يدرس كاستجابة لنزعة العقل البشري الرامية إلى معرفة الحقيقة في ذاتها ولذاتها ، ويغض النظر عن نتائجها السياسية . . . » ويضيف : «إن تاريخ فلسطين إذا درس انطلاقاً من الرغبة في الحق فإنه لن يكون إلا في صالح الفلسطينيين من تلقاء ذاته أو وفقاً لطبيعته الموضوعية»^(٨٥) .

إذاً ، إن مطلب الدقة والنزاهة والموضوعية لا يتناقض والحق الوطني ، لاسيما أن وجود دولتين «اسرائيل» و«يهودا» أو عدم وجودهما في فلسطين ، أو تأسيسهما من قبل «العبرانيين» «ليس من شأنه كما يقول يوسف اليوسف ، أن يكون أساساً منطقياً كافياً لقيام دولة يهودية في فلسطين (يقصد الآن . أ . ب .) وإن انقطاع الوجود اليهودي في بلادنا طوال ثمانية عشر قرناً على وجه التقريب هو أساس الحجة التي تحرم اليهود من الحق في إنشاء دولة لهم على أي شبر من تراب فلسطين»^(٨٦) .

النقطة التي يدحضها المؤرخون العرب إجمالاً هي هذه بالذات . أي إلى حد يسمح تاريخ فلسطين بتبرير الوجود الراهن للدولة اليهودية - الصهيونية ، في فلسطين . رأينا عند أحمد سوسة نفي الوجود اليهودي في فلسطين والنظر إليهم كغرباء ، أي أن

فلسطين في كل تاريخها الطويل لم تكن إلا موطن غربة لليهود . وهذا بدوره نفى لدعاوى الصهيونية المعاصرة .

ما يميز كتاب «تاريخ فلسطين عبر العصور» هو الدراسة النقدية للتوراة ونفي أن تكون مرجعاً صالحاً لدراسة تاريخ فلسطين وتاريخ اليهود بالذات . فتحويل التوراة إلى وثيقة ثم القيام بعملية نقد لهذه الوثيقة ، نقد يستند إلى جملة الاكتشافات الأثرية التي أصبحت في متناول الجميع ، وهي اكتشافات تسمح بإعادة رسم صورة جديدة لتاريخ المنطقة ، غير الصورة التي رسمها عدد كبير من الغربيين والعرب انطلاقاً من الإقرار بصحة ماجاء في التوراة .

من الأمثلة على ذلك ، ما يورده المؤلف من تناقضات التوراة ، وهي فعلاً تناقضات لا تسمح لأي مؤرخ أوتي حظاً من الدقة والنزاهة والموضوعية والمخيلة التاريخية أن يقر بما جاء فيه من حوادث . مثال : إبادة بني اسرائيل لشعب مديان الذي جاء في الإصحاح الحادي والثلاثين من سفر العدد ، حيث تمت الإبادة في عصر موسى ، ولكن الإصحاح السادس والإصحاح الثامن من سفر القضاة يتحدث عن حروب طويلة بين اسرائيل وشعب مديان بعد موت موسى ص ٦٣ .

يسأل مؤلف «تاريخ فلسطين عبر العصور» السؤال التالي : «اسرائيل عبرانية أم كنعانية؟»^(٨٧) . يجيب المؤلف إنها ، لاريب ، دولة كنعانية لجملة أسباب : فاسم اسرائيل هو كنعاني وهذا ما يجمع عليه كثير من المؤرخين . وهو المؤلف من كلمتين «اسر» و«إيل» «وأياً كان معنى «اسر» فإن إيل هو الإله الأعلى عند الكنعانيين . وحقيقة وجود اقليمين في الكتلة الجبلية الواقعة إلى الجنوب من مرج بني عامر ، أحدهما يسمى اسرائيل وهو الشمالي ، وثانيهما يدعى يهوذا وهو الجنوبي ، لا يستخلصهما المرء من التوراة وحدها ، بل من الوثائق الآشورية والبابلية قبل كل شيء»^(٨٨) .

وإن اسرائيل المذكورة في التوراة أو في الوثائق الآشورية ، «لم تستطع جهود المنقبين جميعاً أن تكشف فيها أي أثر غير كنعاني ، على الإطلاق ، مما لا يدع مجالاً للشك في أنها لم تكن إلا مجتمعاً كنعانياً»^(٨٩) .

إذا «حين أطلق الصهاينة اسم «اسرائيل» على دولتهم الراهنة، إنما سرقوا الاسم من الكنعانيين، أي أصحاب البلاد الشرعيين»^(١١).

ثم يسأل يوسف سامي اليوسف سؤالاً آخر هل كان يهوه كنعانياً هو الآخر؟ يجيب اليوسف قائلاً: «إن التنقيبات قد اكتشفت ثلاثة ألواح بابلية ترقى إلى القرن الثامن عشرق. م. وقد نقش اسم يهوه على كل منها، مما لا يدع مجالاً للريب في أن يهوه، أو الدائم، إله يعبد في الهلال الخصيب منذ زمن لاندريه»^(١٢).

الأهم من ذلك أن يوسف اليوسف، يرى أنه لا يمكن الثقة بما ترويه التوراة عن كل ما هو سابق للقرن التاسع ق. م. وهو يرى أنه «ليس لدينا أية وثيقة تاريخية تؤكد الوجود الفعلي لأي شخصية من الشخصيات الكبرى التي تعيش في الملحمة التوراتية: إبراهيم، إسحق، يعقوب، يوسف، موسى، يشوع بن نون، شاول، داود، سليمان، فكيف يمكن للعقل السليم أن يثق بما تسرده التوراة؟ لاسيما أن الأحداث السابقة على القرن التاسع قبل الميلاد قد جرت قبل عصر الكتابة»^(١٣).

والحقيقة إن الشك بالوجود الفعلي لشخصيات كإبراهيم واسحق ويعقوب... الخ، شك له ما يبرره، وهو إن تأسس على جملة وقائع تاريخية فإنه ولا شك، سيغير كثيراً من الأفكار والآراء التي تكونت لآحول تاريخ المنطقة العربية وتاريخ اليهود القديم فحسب، بل وتاريخ أفكار التوحيد ونشأة الدين التوحيدي.

واقع الحال، مهما كان التاريخ - تاريخ منطقة الشرق - ينطوي على جماعة من الناس سمها ماشئت عبرية، اسرائيلية، يهوداوية، بنت علاقاتها مع الجماعات الأخرى عداثية أم سليمة، فإن الاستناد إلى وقائع تمت إلى مرحلة ما قبل الميلاد لا يعني أبداً أن هذه الجماعة قادرة على أن تكون سنداً تاريخياً لما نسميه اليوم - اليهود - بأن يستولوا بالقوة أم بطرق أخرى كالهجرة وماشابه ذلك على أرض يسكنها شعب توارث هذه الأرض بشكل مستمر مئات السنين.

فكيف إذاً دلت الأبحاث التاريخية العلمية والوثائق التي بين أيدينا على بطلان الزعم بالحق التاريخي.

وإذا أجبر المؤرخ العربي على دخول معركة الجدل حول التاريخ فهذا لأن

الخصم المعاصر هو الذي جر العرب إلى هذه المعركة السجالية حول التاريخ. لإنجاب القناعة أن هناك مشكلة ليست هي وليدة مرحلة الاستعمار في القرن التاسع عشر، بل هي وليدة تاريخ طويل من الصراع، مع أن التاريخ لا يسجل أي صراع ذا قيمة بين العرب وبين الجماعات المختلفة التي تدين باليهودية، فكما رأينا، استناداً إلى النماذج الثلاثة التي جئنا على ذكرها فإن أي نموذج منها لا يتحدث عن اليهود إلا في مرحلة سابقة عن ميلاد المسيح. ومنذ تلك المرحلة حتى هذه اللحظة جرت تطورات تاريخية واجتماعية وقومية وأخلاقية، غيرت الطابع القديم للتاريخ بصورة كيفية جداً.

ولو أن المسألة ترد إلى حق جماعة تاريخي في فلسطين لتحدثنا عن حق أهل كريت المعاصرة كوارثين لجماعة الفلسطينيين، وعن حق الفرس وحق اليونانيين... الخ، بل ولأصبحت مصر المعاصرة وسوريا والعراق عرض لجدل تاريخي بين العرب وغيرهم من الأمم المعاصرة التي ترى نفسها امتداداً لأقوام غارقة في القدم. لقد احتفل مرة شاه إيران المخلوع بعيد تأسيس الامبراطورية الفارسية، وكان كورش الفارسي قد احتل في أواسط القرن السادس قبل الميلاد الأناضول والعراق والشام جميعها ومصر، فلماذا يكون حق اليهودي الأوروبي المعاصر في فلسطين أكثر من حق الفارسي المعاصر فيها، ألا يحق لليوناني المعاصر، إذا اعتبر نفسه سليل الاسكندر المقدوني، أن يحاجج اليهودي المعاصر بأنه حقه في فلسطين هو الآخر مؤسس على وجود مستمر ما يقرب من ٣٣٢٢ ق.م. إلى ٦٤ ق.م.؟

إن المنطقة الممتدة من المحيط إلى الخليج (الوطن العربي الآن) قد أخذت طابعها العربي - الإسلامي منذ قبل الفتح العربي. رغم أنها خضعت خلال هذه الفترة لعدد كبير من الحكام غير العرب. واستعمرها الأوروبيون (وكان قد دخلها الصليبيون وداموا فيها ما يقرب من مئتي عام). وهناك أقليات قومية احتفظت بعدد كبير من سماتها الثقافية، لاسيما تلك الأقليات التي احتفظت بوجودها التاريخي حتى الآن، كالبربر والأكراد، وهم جزء لا يتجزأ من سكان المنطقة الأصليين. ما يهمننا إبرازه هنا أن عملية تدوين التاريخ، تاريخ المنطقة بعامة منذ آلاف

السنين يجب أن لاتخضع لها جس يفرضه الاستعمار الصهيوني للمنطقة، بل يجب أن تبقى صعيداً يُتناول بكل نزاهة ودقة. وهذا ماتفتقده أصلاً الايديولوجيا الصهيونية التي تسعى لرسم صورة لتاريخ المنطقة استناداً إلى رغبة ايديولوجية زائفة وتشكيل صورة للتاريخ لاتوجد إلا في ذهن منشئها.

وبعد تطور علم التاريخ ووسائل ومناهج بحثه وتوافر أعداد هائلة من الوثائق والقدرة على فك رموز لغة الشعوب القديمة، لم يعد مقبولاً الاستناد إلى أساطير لاترى التاريخ البشري، إلا تاريخ جماعة تقاتل و. . . تنتصرونهزمت استناداً إلى رضا وغضب الإله الذي يحدد هو بالذات الوقائع والسيرورة التاريخية. إن علم التاريخ وإن بدا علماً هو أكثر العلوم تأثراً بالمواقف الايديولوجية المشبعة والأهواء والرغبات، لكنه محكوم على الأقل بجملة من الوقائع التي يختلف على فهمها وتفسيرها.

أما اختراع وقائع وأحداث فهذا يبعدنا عن مجال علم التاريخ ويضعنا أمام الأساطير التي لم تعد وعياً مطابقاً لمرحلتنا التي نعيش. وهذا هو حال علاقة الصهيونية بالتاريخ، أي أن الصهيونية هي مع كل مايقال عن اختلاف داخلها بين المتدينين والعلمانيين، فإنها فيما يتعلق بالوعي التاريخي ليست إلا إعادة إنتاج الأساطير مرة أخرى والتعامل معها كوقائع غير قابلة للدحض.

وإذا كان مجال الاختلاف في التاريخ هو الفهم والتفسير، فليس هناك ما هو موضوع خلاف مع الصهيونية، لأن الخلاف لايقوم على فهم وتفسير التاريخ، بل نحن أمام تناقض مطلق بين الوعي الأسطوري الصهيوني، والوعي التاريخي العلمي، وإذا ماخف أحد من العرب لإعادة إنتاج تاريخ المنطقة استناداً إلى التسلسل الأسطوري التوراتي بحجة أنها مطابقة مع الشائع من التاريخ، فإنه في هذه الحالة لن يقدم خطاباً مختلفاً من حيث الطبيعة عن الخطاب الصهيوني. .

إن مجال التاريخ، هو مجال فعل الإرادة البشرية في شروط جغرافية وسياسية وثقافية واقتصادية معينة. وهذا ما ينفي تدخل أي قوى غيبية عن التاريخ، كما ينفي عنه أية غايات غير بشرية.

أما حال الصهيوني مع التاريخ فهو على العكس تماماً. إن التاريخ لديه هو تاريخ تدخل الإله (يهوه)، كقوة فوق التاريخ تسيره، عندها يغدو تاريخ الشرق العربي تاريخ صراع بين «يهوه» إله اليهود وبين شعوب المنطقة، أو بين اليهود الذين يدعمهم يهوه بوعد الإلهي وبين العرب الذين يعاندون إرادة الإله الذي لا يتفك يطلق التهديدات والوعود وإعلان الحرب إلخ، عندها تغدو إرادة اليهود تحقّقاً لإرادة يهوه. في النموذج الأول من الخطاب التاريخي الذي يقدمه إبراهيم المسلم، سنجد كل مكونات الخطاب التاريخي الأسطوري لكنه خطاب شائع، يجد قبولاً لدى الكثيرين، صحيح أنه ينتهي بتأكيد عروبة فلسطين في النهاية، لكنه خطاب يؤسس على نفس المرتكزات التوراتية المعروفة تقريباً مع بعض التغيير والمقارنة التالية شاهد على ذلك.

التوراة

إبراهيم مسلم

- ١ - وأخذ تارح أبرام ابنه ولوطاً بن هاران... فخرجوا معاً من أور الكلدانيين ليذهبوا إلى أرض كنعان فأتوا إلى حاران وأقاموا هناك. التكوين ١١ - ١٢.
- ٢ - وترك إبراهيم أرض حاران... سارت القافلة باتجاه نهر الفرات وتأهبوا للعبور وتم العبور، بإذن الله... دخل حلب ثم رحل منها إلى دمشق ثم رحل إلى فلسطين... وحطت قافلته في بيت أيل حيث اختار أحد المرتفعات من الجبال وأقام خيامه في الجهة الشرقية. ص ١٨.
- ١ - وأخذ تارح أبرام ابنه ولوطاً بن هاران... فخرجوا معاً من أور الكلدانيين ليذهبوا إلى أرض كنعان فأتوا إلى حاران وأقاموا هناك. التكوين ١١ - ١٢.
- ٢ - وخرجوا ليذهبوا إلى أرض كنعان (إبراهيم ولوط وساراي) واجتاز أبرام في الأرض إلى مكان شكيم إلى بلوطة مورة... ثم نقل من هناك إلى الجبل شرقي بيت أبل ونصب خيمته. التكوين ١٢ - ١٣.

- ٣ - جهز ملك مصر جيشاً دخل فلسطين وقاتل ابراهيم وقومه، وانتهت الحرب في غير صالح ابراهيم وأسرت زوجته ساره . . . إن الله يأمره بالسفر إلى مصر. ص ١٩ .
- ٤ - وأخيراً حطت القافلة من مصر في بيت أيل. ص ٢٠ .
- ٥ - وبينما هو في سجوده سمع هاتفاً من السماء يقول له : «يا ابراهيم ارفع عينيك إلى السماء وانظر إلى مشارق الأرض ومغاربها لسوف يعطيك الله هذه الأرض ويورثها لذريتك وسيجعل الله في ذريتك النبوة والكتاب». ص ٢٠ .
- ٣ - فحدث جوع في الأرض فانحدر أبرام إلى مصر ليتغرب هناك . فحدث لما دخل أبرام إلى مصر أن المصريين رأوا المرأة أنها حنة . . . فأخذت المرأة إلى بيت فرعون . التكوين ١٢ - ١٣ .
- ٤ - فصعد أبرام من مصر . . . وسار في رحلاته من الجنوب إلى بيت أيل . التكوين ١٢ - ١٣ .
- ٥ - وقال الرب لأبرام بعد اعتزال لوط عنه ارفع عينيك وانظر من الموضع الذي أنت فيه شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً، لأن جميع الأرض التي أنت ترى لك أعطيها ولنسلك إلى الأبد . التكوين ١٣ - ١٤ .

حتى قصة انتصار داود على جالوت الكنعاني - الفلسطيني الأسطورية التي وردت في التوراة ينقلها السيد مسلم بطريقته الخاصة مع الاحتفاظ بجوهر الأسطورة .

جاء في التوراة : «واصطف إسرائيل والفلسطينيون صفاً مقابل صف . فترك داود الأمتعة التي معه بيد حافظ الأمتعة وركض إلى الصف وأتى وسأل عن سلامة أخوته . وفيما هو يكلمهم إذ برجل مبارز اسمه جليات «جالوت . الفلسطيني من جت صاعد من صفوف الفلسطينيين . . . وجميع رجال إسرائيل لما رأوا الرجل هربوا منه وخافوا جداً . . . فقال شاوول لداود لا تستطيع أن تذهب إلى هذا الفلسطيني لتحاربه لأنك غلام وهو رجل حرب منذ صباه . . . وكان لما قام الفلسطيني وذهب وتقدم للقاء

داود أن داود أسرع وركض نحو الصنف الفلسطيني . . . فتمكن لاود من الفلسطيني بالمقلاع والحجر وضرب الفلسطيني وقتله . ولم يكن سيف بيد داود . فركض داود ووقف مع الفلسطيني وأخذ سيفه وأخرطه من غمده وقتله وقطع به رأسه»^(١٢) .

ويقول مسلم : «والتقى الجمعان ، ودخل الخوف إلى قلب طالوت فلم يجرؤ على مبارزة جالوت قائد الكنعانيين . . . وكان داود عليه السلام يرعى غنمه ، ولم يشترك مع القوم في هذه الحرب ، فلما سمع بما حدث من قومه وخور عزيمتهم ، فغضب الله وتقدم صفوف المقاتلين ليعلن أنه هو الذي سيبارز جالوت ، وللمرة الثانية بدأ القوم يشككون في مقدرة داود على المبارزة ، لكن داود بإيمانه بالله وعزمته تقدم وقتل داود وجالوت . وانتهى هذا الفصل من ضعف هوان بني اسرائيل ، وهُزم الكنعانيون ، فإن إيمان داود بنصر الله هو الذي دفعه لقتال هذا الجبار»^(١٣) .

طبعاً بعد ذلك يستمر عرض تاريخ اليهود من السبي حتى الاحتلال اليوناني ثم الروماني ثم الفتح الاسلامي وسيادة العرب ، الذي يدحض أي حق لليهود في فلسطين .

والوعد الذي قطعه الله لابراهيم بأن يعطيه الأرض ويورثها لذريته يتحول عند السيد مسلم إلى وعد لابراهيم قبل أن يرزق بذريته ، «وإن كان الوعد لولد دون الآخر فإن اسماعيل عليه السلام هو أول أولاد ابراهيم ، وحينما انتشر أولاد ابراهيم في الأرض وتفرقوا كان أبناء اسماعيل أكثر حظاً في امتلاك الأرض ومحافظةهم على وصية أبيهم إبراهيم عليه السلام»^(١٤) . وبما أن إسماعيل هو جد العرب ، فالعرب أحق من أبناء إسحق بأن يرثوا الأرض .

من السهولة أن تقبض على الأسباب التي تقف وراء نموذج كهذا من الوعي أو التفكير .

فأغلب العرب ، مسلمين كانوا أو مسيحيين وجميع المسلمين يعترفون بالديانة اليهودية كدين سماوي ويقولون بأن التوراة كتاب الله ، مع الإقرار بأنه قد حرف في مرحلة تاريخية معينة . وينظرون إلى أنبياء اليهود بوصفهم أنبياء الله . وتبدأ أصلاً سلسلة الأنبياء من آدم وشيث ونوح وإدريس وإبراهيم مروراً بأنبياء اليهود وعيسى وانتهاء

بالرسول العربي الكريم محمد . وكتب التراث العربي الإسلامي تجمع على هذا الأمر، وتكفي العودة لتاريخ الطبري والكمال لابن الأثير وقصص الأنبياء للنيسابوري وغيرها للتأكد من ذلك، استناداً إلى القرآن الكريم .

إن شخصية ابراهيم الخليل وهي شخصية مركزية في تاريخ العرب واليهود من وجهة نظر دينية، عامل توحيد، فأبناء اسماعيل واسحق أصل التنوع في الذرية، لكنهما يرتدان في النهاية إلى ابراهيم أبي الأنبياء والصلة بين الإسلام وبين الابراهيمية صفة وثيقة - كما يرى مثلاً سعد زغلول عبد الحميد - «وتوثق الصلة بين الاسلام والابراهيمية عن طريق اسماعيل أي العرب المستعربة، كما يصبح ابراهيم أباً للعرب الباقية من العاربة أيضاً عن طريق زوجة اسماعيل الجرهمية، وعن طريق هاجر أم اسماعيل يصبح المصريون أخوالاً للعرب» .

لكن الصلة الأهم، في النهاية، تلك التي تربط بين سكان المنطقة برابط الديانة التوحيدية، من وجهة نظر المسلم، التي تبدأ من ابراهيم مروراً بموسى وعيسى وانتهاءً بمحمد (ص). هذه الصلة ذات الطابع الانساني لا تترك مجالاً لأي تعصب قومي، على العكس من الصهيوني المعاصر، الذي يرى في العالم أجمع عدواً لليهودية أو اليهودي، بعد أن حوّل اليهودية من دين إلى قومية، وبالتالي حول اسحق ويعقوب «إسرائيل» إلى نبع عرق خاص يحمل من الصفات المتفوقة ما لا يحمله أي عرق آخر، ويمتلك من الوعود الإلهية الخاصة ما لا يفيض لشعب أن يمتلك، وهذا ما يفسر لنا لماذا مازال المسلم يبشر بإسلامه ويفرح عندما يعتنق إنسان ما في افريقيا أو آسيا أو أوروبا الإسلام . ولماذا مازال المسيحي يبشر بمسحيته، وقد اعتنقت شعوب المسيحية في وقت متأخر من القرن التاسع عشر في افريقيا . أما اليهودي فإنه قد انقطع عن التبشير باليهودية بوصفها دين فئة محددة من الناس وامتيازاً لا يحق لأحد أن يناله . مع أن اليهودية لم تستمر إلا بوصفها ديناً . وقد دلت التجربة التاريخية أن الوعي الديني، أو الاعتناق الديني أكثر قدرة على الحياة من أية أفكار أخرى .

إن العربي المسلم أو المسيحي وهو ينظر إلى اليهودية كدين فإنه عملياً

لا يناصر اليهود أي عداء بسبب أن ديانتهم بالأصل تعترفان بسماوية الدين اليهودي ، ولا يجد حرجاً من القول إن بعض من يدينون بالدين اليهودي هم من أصل عربي . عندها يشترك اليهودي العربي مع أبناء جنسه من المسلمين والمسيحيين بالانتماء القومي .

والمؤرخ العربي وهو يضع نصب عينيه مهمة دحض الدعاوى الصهيونية فإنه لن ينجو شاء أم أبى من الموقف المتعاطف الذي قد يفسد الحياد المطلوب في دراسة التاريخ . وعندي أن الخطأ الذي يمكن أن يرتكب في هذه الحالة هو الانطلاق مسبقاً من أن مجرد وجود اليهود في مرحلة تاريخية غارقة في القدم ، في بعض مناطق فلسطين ، يعطي مبرراً للحركة الصهيونية أن تنجب القناعة لدى الآخرين - ولا سيما الأوروبيين - بأن لهم حقاً ما في فلسطين ، وهو لهذا يريد أن ينفي أي وجود لشيء اسمه اليهود أو اليهودية في فلسطين . مع أن المسألة لا ترتد أبداً إلى أن اليهود عاشوا في مراحل ما قبل الميلاد في أجزاء من فلسطين أولاً .

فوجود اليهود في أجزاء كثيرة من العالم ظاهرة تاريخية لها أسبابها . وهم الآن يعيشون في مناطق منذ فترة زمنية أطول بكثير من الفترة التي يدعون أنهم عاشوها في فلسطين . هذا من جهة . ومن جهة ثانية ، لنفترض أن اليهود قوم من الأقوام السامية التي عاشت في فلسطين فترة من الزمن ، فمن ذا القادر الآن على التذليل أن اليهودي الروسي أو الألماني أو الفرنسي أو الزنجي أو الحبشي هم استمرار لهؤلاء اليهود الذين عاشوا في فلسطين في فترة الحضور الكنعاني ؟

لأحد باستطاعته أن ينفي حق المؤرخ في التنقيب في الماضي . ففهم التاريخ يقوم على دراسة الواقعة الإنسانية التي مضت ، والتاريخ شأنه شأن العلوم الإنسانية الأخرى يعاني من مشكلة الموضوعية والدقة وعرضة للأهداف الأيديولوجية ولكن لم يشهد التاريخ صراعاً إلى حد يقرر فيه هذا الصراع على الحقائق التاريخية مصير الحاضر .

فالمؤرخون قد يختلفون مثلاً من أيهما أكثر أهمية في تاريخ مصر فرعون أم عبيده . من ذا الذي كتب هذه الوثيقة س أم ص . حدثت هذه الواقعة أم لم تحدث .

هل وجود ابراهيم حقيقة أم لا . . . الخ . أما أن يجري نقاش حول من هو أحق الآن في العيش في فلسطين، الشعب العربي الفلسطيني أم اليهودي - الصهيوني الأوروبي الاستعماري، فهذا لغو فارغ . لأن عروبة فلسطين حقيقة أسطع من وأقوى من كل أساطير التوراة ومعجزات أنبيائها .

المشكلة هي التالية، ولا شيء غيرها أبداً: هناك حركة استعمارية صهيونية - يهودية أوروبية، نجحت - في مرحلة الاستعمار الأوروبي إلى المنطقة - في احتلال بلد عربي كل سكانه الأصليين عرب بالمعنى الدقيق للكلمة، وطردت وشردت شعبه وأقامت دولة غريبة الوجه واليد واللسان في قلب المشرق العربي، وما زال وجودها مرتبطاً بالدول الاستعمارية القديمة والحديثة . ولم يمر على هذه المشكلة حتى الآن أكثر من ثمانية وأربعين عاماً .

حق الشعب العربي الفلسطيني وحق العرب يقوم على زوال هذه الدولة كبقية من بقايا الاستعمار الأوروبي في المنطقة . هذه هي الحقيقة الساطعة التي يخفيها العجز العربي والتخلف العربي والتبعية العربية والحضور الاستعماري الجديد في المنطقة .

كيف السبيل إلى إزالة الاستعمار الصهيوني - اليهودي؟ هذا هو السؤال الذي يتطلب إجابة عملية ونظرية، وكل ما عدا ذلك يعني الدخول في جدل سفسطائي، والدوران حول المشكلة والوقوع في أسر الوهم .

هوامش الفصل الأول

- ١ - السلطان عبد الحميد الثاني، مذكراتي السياسية ١٨٩١ - ١٩٠٨. دمشق، ١٩٨٦، ط ٥، ص ٣٤ - ٣٥.
- ٢ - أسعد داغر، مذكراتي على هامش القضية العربية، القاهرة، بلا تاريخ، ص ٤٢.
- ٣ - أسعد داغر، المصدر السابق، ص ٤٣.
- ٤ - أسعد داغر، المصدر السابق، ص ٤٣.
- ٥ - أسعد داغر، المصدر السابق، ص ٤٤.
- ٦ - انظر، وثائق المؤتمر العربي الأول، ١٩١٣، كتاب المراسلات الدبلوماسية الفرنسية المتعلقة به، تقديم ودراسة وجيه كوثراني، بيروت، ١٩٨٠.
- ٧ - نجيب عازوري، نقطة الأمة العربية، بيروت، بلا تاريخ، ص ٤١.
- ٨ - عبد الغني العريسي، مختارات المفيد، بيروت، ١٩٨١، ص ٢٣.
- ٩ - انظر، الدكتور خيرية قاسمية، نجيب نصار في جريدته الكرمل، ١٩٠٩ - ١٩١٤، أحد رواد مناهضة الصهيونية، شؤون فلسطينية، العدد ٢٣، تموز، ١٩٧٣، ص ١٠٦.
- ١٠ - صبري جريس تاريخ الحركة الصهيونية، بيروت، ١٩٧٧، الجزء الأول، ص ٩٥.
- ١١ - خيرية قاسمية، المقاومة العربية الصهيونية أواخر العهد العثماني ١٩٠٨ - ١٩١٧، الاتجاهات الرئيسية، «دراسات تاريخية»، العدد ١١، كانون الثاني، ١٩٨٢، ص ٥٩.

- * - في عام ١٩٠٩ نشر يوسف الخالدي دراسة بين فيها هدف الحركة الصهيونية وحذر من قيام دولة يهودية في فلسطين، واقترح إقامة دولة يهودية خارج، فلسطين لأن قضية اليهودية قضية أوروبية، وميز في اليهود بين من هم صهاينة ومن هم غير صهاينة.
- ١٢ - انظر، الدكتور أميل توما، جذور القضية الفلسطينية، بيروت ١٩٧٣، ص ١٠٠.
- ١٣ - نقلاً عن جذور القضية الفلسطينية، مصدر سابق، ص ١٠٣.
- ١٤ - انظر، د. عواطف عبد الرحمن، الصحافة الصهيونية في مصر ١٨٩٣ - ١٩٧٣. القاهرة، بلا تاريخ، ص ٥٢.
- * - لمزيد من الاطلاع حول فعل الحركة الفلسطينية في هذه المرحلة انظر، كتاب ناجي علوش، الحركة الوطنية الفلسطينية أمام اليهود والصهيونية.
- ١٥ - د. عواطف عبد الرحمن، مصدر سابق، ص ٥٤.
- ١٦ - د. عواطف عبد الرحمن، مصدر سابق، ص ٥٥.
- ١٧ - انظر، د. عواطف عبد الرحمن، ص ٥٥.
- ١٨ - انظر، د. عواطف عبد الرحمن، ص ٥٦.
- ١٩ - انظر، د. رفعت السعيد، الشيوعيون المصريون والقضية الفلسطينية والقومية العربية، قضايا فكرية، الكتاب السادس، ابريل ١٩٨٨ ص ٢٢٠.
- ٢٠ - د. عواطف عبد الرحمن، مصدر سابق، ص ١١٩.
- ٢١ - سليم خياطة، حميات في الغرب، بيروت، ١٩٣٣، ص ٥٧ - ٥٨.
- ٢٢ - سليم خياطة، المصدر السابق، ص ٥٩.
- ٢٣ - سليم خياطة، المصدر السابق، ص ٦١.
- ٢٤ - سليم خياطة، المصدر السابق، ص ٦٦.
- ٢٥ - سليم خياطة، المصدر السابق، ص ٦٦.
- ٢٦ - سليم خياطة، المصدر السابق، ص ٦٦.
- ٢٧ - سليم خياطة، المصدر السابق، ص ٦٦.
- ٢٨ - انظر سليم خياطة، المصدر السابق، ص ٦٤.
- ٢٩ - لعدم تمكننا من الاطلاع على هذا الكتاب المفقود، والذي لاحتويه المكتبات العامة هنا، اكتفينا بالعودة إلى مقال عبد القادر ياسين، «التروتسكيون المصريون

- وقضية فلسطين، شؤون فلسطينية، العدد ٤٥، أيار ١٩٧٥، وهو عرض موجز لكتاب الصهيونية لأنور كامل، ومقتطفات منه، وجميع الجمل التي وضعت بين هلالين هي من الكتاب نقلاً عن مقال عبد القادر ياسين.
- ٣٠ - الهسكال: كلمة عبرية تعني ثقافة استنارة، وهي حركة ظهرت في القرن الثامن عشر رائدها موشي مندلسون ١٧٧٩ - ١٩٨٦، أساسها علماني تحرري. دعت إلى تحرير البلاد من غولتهم وشق أبواب في جدار الفيتوات والحاخاميين الذين يحيطون به، تطل مع الحريات المدنية والاقتصادية.
- ٣١ - نقلاً عن كتاب ناجي علوش «الحركة الوطنية الفلسطينية» أمام اليهود والصهيونية ١٩١٢ - ١٩٤١.
- ٣٢ - جورجي كنعان، وثيقة التيهوية في العهد القديم، دمشق ١٩٧٧، ص ٧.
- ٣٣ - جورجي كنعان، مصدر سابق، ص ٢١.
- ٣٤ - جورجي كنعان، مصدر سابق، ص ٢١.
- ٣٥ - جورجي كنعان، مصدر سابق، ص ٢٢.
- ٣٦ - جورجي كنعان، مصدر سابق، ص ١٠١.
- ٣٧ - هاني الهندي، محسن ابراهيم، «اسرائيل» فكرة... حركة... دولة... دمشق، ١٩٥٨، ص ٣٠.
- ٣٨ - هاني الهندي، محسن ابراهيم، مصدر سابق، ص ٣٠.
- ٣٩ - هاني الهندي، محسن ابراهيم، مصدر سابق، ص ٣١.
- ٤٠ - هاني الهندي، محسن ابراهيم، مصدر سابق، ص ٩٤.
- ٤١ - هاني الهندي، محسن ابراهيم، مصدر سابق، ص ٩٤.
- ٤٢ - هاني الهندي، محسن ابراهيم، مصدر سابق، ص ١٠٦ - ١٠٧.
- ٤٣ - س. ناجي، المفسدون في الأرض، دمشق ١٩٧٣، ط ٢، ص ١١٠.
- ٤٤ - من الفكر الصهيوني المعاصر، بيروت ١٩٦٨، ص ٣٣.
- ٤٥ - من الفكر الصهيوني المعاصر، ص ٣٦ - ٣٧.
- ٤٦ - من الفكر الصهيوني المعاصر، ص ٣٩.
- ٤٧ - من الفكر الصهيوني المعاصر، ص ٤٠.

- ٤٨ - من الفكر الصهيوني المعاصر، ص ٤١ .
- ٤٩ - من الفكر الصهيوني المعاصر، ص ٤١ .
- ٥٠ - من الفكر الصهيوني المعاصر، ص ٤١ .
- ٥١ - من الفكر الصهيوني المعاصر، ص ٤٢ .
- ٥٢ - من الفكر الصهيوني المعاصر، ص ٤٣ .
- ٥٣ - من الفكر الصهيوني المعاصر، ص ٤٥ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨ - ٤٩ .
- ٥٤ - د. رشاد عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية الاسرائيلية والروح العدوانية، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٠٢، الكويت، حزيران ١٩٨٦، ص ٢٨ .
- ٥٥ - رشاد عبد الله الشامي، مصدر سابق، ص ٢٨ - ٢٩ .
- ٥٦ - رشاد عبد الله الشامي، مصدر سابق، ص ٢٩ .
- ٥٧ - جورج كنعان، العنصرية اليهودية، بيروت ١٩٨٣، ص ٢٩ .
- ٥٨ - جورج كنعان، مصدر سابق، ص ٣٥ .
- ٥٩ - نذرة اليازجي، رد على التوراة، ص ١٥٣ - ١٥٥ .
- ٦٠ - نذرة اليازجي، مصدر سابق، ص ١٧٥ - ١٧٦ .
- ٦١ - نذرة اليازجي، مصدر سابق، ص ١٨٨ .
- ٦٢ - نذرة اليازجي، مصدر سابق، ص ١٩٦ .
- ٦٣ - يوري ايفانوف، احذروا الصهيونية، موسكو ١٩٦٨، ص ١٢ .
- ٦٤ - الفكرة الصهيونية، النصوص الأساسية، بيروت ١٩٧٠، ص ١٠ - ١١ .
- ٦٥ - الفكرة الصهيونية، مصدر سابق، ص ٥٥ .
- ٦٦ - الفكرة الصهيونية، مصدر سابق، ص ٥٦ .
- ٦٧ - من الفكر الصهيوني المعاصر، ص ٣٣ .
- ٦٨ - شيمون بيرس، يوم قريب ويوم بعيد (من الفكر الصهيوني المعاصر)، ص ١٣٧ .
- ٦٩ - شرجا غافني، السلام الاسرائيلي، من كتاب «الصهيونية فكراً وهدفاً وممارسة»، منشورات الدائرة السياسية لمنظمة التحرير الفلسطينية ١٩٧٥، ص ١٧٦ .
- ٧٠ - ابراهيم المسلم، لمحات من القضية الفلسطينية ودور الملك عبد العزيز آل سعود، الرياض ١٩٨٥، ص ١٦ .

- ٧١ - لمحات من القضية الفلسطينية، ص ١٧ - ١٨ .
- ٧٢ - لمحات من القضية الفلسطينية، ص ١٩ - ٢٠ .
- ٧٣ - لمحات من القضية الفلسطينية، ص ٢٣ .
- ٧٤ - لمحات من القضية الفلسطينية، ص ٢٧ - ٢٨ .
- ٧٥ - لمحات من القضية الفلسطينية، ص ٣٠ .
- ٧٦ - لمحات من القضية الفلسطينية، ص ٣١ .
- ٧٧ - لمحات من القضية الفلسطينية، ص ٣٢ .
- ٧٨ - انظر الدكتور أحمد سوسة، العرب واليهود في التاريخ، دمشق، بلا تاريخ، الطبعة السادسة، ص ٤٦ .
- ٧٩ - أحمد سوسة، مصدر سابق، ص ٦٤ .
- ٨٠ - أحمد سوسة، مصدر سابق، ص ٦٥ - ٦٦ .
- ٨١ - أحمد سوسة، مصدر سابق، ص ٦٦ - ٦٧ .
- ٨٢ - أحمد سوسة، مصدر سابق، ص ٦٧ .
- ٨٣ - أحمد سوسة، مصدر سابق، ص ٥٩١ .
- ٨٤ - أحمد سوسة، مصدر سابق، ص ٦١٥ .
- ٨٥ - يوسف سامي اليوسف، تاريخ فلسطين عبر العصور، دمشق ١٩٨٨، ص ٥ - ٦ .
- ٨٦ - يوسف سامي اليوسف، مصدر سابق، ص ٨ - ٩ .
- ٨٧ - يوسف سامي اليوسف، مصدر سابق، ص ٥٠ .
- ٨٨ - يوسف سامي اليوسف، مصدر سابق، ص ٥١ .
- ٨٩ - يوسف سامي اليوسف، مصدر سابق، ص ٥١ .
- ٩٠ - يوسف سامي اليوسف، مصدر سابق، ص ٥٣ .
- ٩١ - يوسف سامي اليوسف، مصدر سابق، ص ٥٦ .
- ٩٢ - يوسف سامي اليوسف، مصدر سابق، ص ٦١ - ٦٢ .
- ٩٣ - الكتاب المقدس، ص ٤٥٥ - ٤٥٧ .
- ٩٤ - إبراهيم المسلم، مصدر سابق، ص ٢٩ - ٣٠ .
- ٩٥ - إبراهيم المسلم، مصدر سابق، ص ٣٦ .

الفصل الثاني

الفكر العربي ونقد الاستشراق
من الايديولوجيا إلى الإستيمولوجيا

الفكر العربي ونقد الاستشراق من الايديولوجيا إلى الإستيمولوجيا

يتحدد حقول المعرفة الاستشراقية - وهي معرفة ينفرد بها الغرب - بأحوال الشرق عامة سواء أكانت بالتاريخ السياسي أو الثقافي بالإسلام كدين أو بالمجتمعات الحاضرة، بالايديولوجيا أو بالفلسفة، بنمط الحياة والسلوك أو بعالم القيم والأخلاق . بكلمة أخرى أصبح العالم غير الأوروبي المنطوي على سمات تجعله عالماً مختلفاً، واقعة تدرس من جوانب مختلفة من قبل جمهور من العلماء اوروبيين بكل أنواعهم (الانثربولوجيين والسياسيين والأدباء والجغرافيين والمؤرخين الخ) . وانفراد الغرب بهذه المعرفة لا يترد إلى نمط من الثقافة، حيث تأثير تراث الشرق وحاضره يكاد يكون معدوماً بالنسبة إلى المستشرق . فلسنا واجدين بين المستشرقين من هو معتزلي أو خلدوني أو جرجاني أو صوفي أو إسلامي ، الشرق موضوع فحسب، ينتصب أمام ذات أوروبية تسعى بكل ما أوتيت من مناهج المعرفة الغربية للإحاطة به . وعلى خلاف ذلك تبدو علاقتنا بالغرب ، فأنت واجدٌ بيننا من هو ديكارتي النزعة ، أو برغسوني الاتجاه ، أو وجودي أو وضعي أو ماركسي أو بنيوي المذهب . وليس هذا فحسب، بل إن المعرفة الاستشراقية ذاتها تحولت لدى الكثير من الباحثين العرب إلى ميتادولوجيا بحث، بحيث نجد امتداد المعرفة الاستشراقية في زوايا رؤيتهم للتاريخ العربي والفلسفة العربية والأدب العربي^(١) إلخ .

غير أن السنوات العشرين الأخيرة قد شهدت بروزاً للباحث العربي الذي يفكر بحاضره كما في ماضيه / بأسباب انحطاطه وسبل تقدمه . واضعاً موضع السؤال جملة المعارف التي تراكمت حول عالمنا وخاصة تلك التي أنتجها العرب . جاعلاً من المعرفة الاستشراقية موضوعاً لمعرفة نقدية ، محاولاً فضها من الداخل ، كاشفاً عن مناهجها ، متوقفاً حول شروط تكونها وتطورها ، والصعوبات التي تعترض وصولها إلى الموضوعية ، مفكراً بالمستشرق ذاته وحقله الاستيممي المحدد الذي ينعكس بهذا الشكل أو ذاك فيما يقدم من معرفة . إن كل هذا مادعوه الآن بأبستمولوجيا الاستشراق .

وما الانتقال من الرفض السلبي للمعرفة الاستشراقية أو القبول السلبي بها إلى جعلها موضوعاً للمعرفة النقدية إلا درجة أرقى في الوعي الذاتي للعرب . بل يمكن القول أن أزمة الاستشراق إنما تعود إلى سببين أساسيين : الأول : هو أن الغرب لم يعد يحتكر وحده المعرفة بأحوال الشرق حيث أصبحنا أمام معرفتين : معرفة الآخر بنا ومعرفتنا بأنفسنا . ولم يعد الاستشراق بقادر على الادعاء أنه صاحب الكلمة الأخيرة . فإلى جانب جاك بيرك هناك عبد الله العروي ، وإلى جانب هيرشلاخ هناك سمير أمين ، وإلى جانب جب هناك البرت حوراني ، وإلى جانب روزنتال هناك حسين مروة إلخ .

إن العرب البهائة الذين ذكرت لا يصادرون طبعاً حق المستشرق في ما يعمل إنما يعبرون عن وعي ذاتي مختلف بهذا الشكل أو ذاك عن وعي الغرب بنا . فالمستشرق يواجه معرفة أخرى مؤسسة على علاقة صميمية بين الذات والموضوع . أي أن معرفتهم تحرر الشرق من أحادية الموضوع أمام ذات تكونت في حقل ثقافي ومعرفي آخر .

أما السبب الثاني ، فإن الاستشراق نفسه صار موضوعاً لمعرفة نقدية من قبل أولئك الذين كانوا حتى زمن قريب يقيمون علاقة خارجية به . إن المعرفة النقدية للإستشراق تتم الآن من قبل أولئك الذين يتوفرون على معرفة بمناهج البحث والمادة الخاضعة للبحث ، ما يجعل المستشرق أمام رقيب من نمط جديد لا يرفضه بدواعي

النزاع بين إسلام وغرب ولا يقبله بدواعي التفوق والسلطة . إن هذه الأزمة قد خلقت نمطاً جديداً من المستشرقين (إذا جاز لنا أن نطلق عليهم لقب المستشرقين) ألا وهو رجل السياسة الذي لا يكتب بل يعمل ، لا يبحث بل يقدم التقرير ، لا يهتم بالتراث بل يرسم سياسة . وبروز ظاهرة المستشرق الخبير التقني هي أفول للاستشراق بحد ذاته . لقد حل باتريك سيل محل جب وبريماكوف محل كراتشكوفسكي وبرنار لويس محل نولدكه . غير أن هذا لا يعني أن الاستشراق لم يعرف نماذج كهذه الأخيرة غير أنها لم تكن إلا خيانة في جسمه الضخم .

ولا يحسن أحد أن العلاقة التي يقيمها المثقف العربي بالاستشراق هي علاقة معرفة بمعرفة أخرى ينتجها الغرب فحسب . وإنما هي علاقة ذات شقين : علاقة بالغرب ذاته كثقافة أو حضارة ذات هيئة لم تنفك حتى الآن تعتبر الشرق العربي جزءاً مهماً من مجالها الحيوي فتعمل على التحكم بمصيره بمختلف الوسائل المادية والمعرفية ، وترسم له صورة شاملة : لماضيه وحاضره ومستقبله . وهنا يسأل العربي ما إذا كانت هذه الصورة التي يرسمها متطابقة مع الأصل أو مع الصورة التي يرسمها لنفسه ، وهنا يبرز الشق الثاني من العلاقة ألا وهو علاقتنا بعالمنا الذي أنقضى والذي نحيا ومحاولاتنا المتعددة لتأسيس أشكال الوعي المختلفة (والتي يعتقد أنها صحيحة) لهذا العالم .

وعلى أساس كهذا يجب أن نفهم تاريخ الموقف العربي من الاستشراق . بل قل : إن الموقف العربي من الاستشراق يساعدنا على فهم أرقى لتاريخ العلاقة مع الغرب وأشكال وعي الهوية القومية إن صح التعبير .

فالرفض أو القبول به إلى حد التبنى أو الرفض والقبول معاً والنقد المعرفي الاستيمولوجي له ليست مجرد مواقف مفكرين من هذه الظاهرة التي اسمها الاستشراق ، بل هي أشكال مختلفة لتطور الوعي التاريخي في ثقافتنا العربية المعاصرة للعلاقة مع الغرب ومع حالتنا ووضعنا الراهن .

فالقول مثلاً على طريقة محمد البهي بأن «ثمة رافداً آخر من الفكر الدخيل في حاضر مجتمعاتنا الإسلامية يساعد العلمانية على أسر القبول والتمكن في توجيه

المسلمين . وهو تحدٍ آخر للإسلام . وهذا الرافد الآخر هو الفكر الاستشراقي ، أي اتجاه المستشرقين في بحث التراث الإسلامي والمبادئ الإسلامية وهو فكر عمل الاستعمار على قيامه ونشره وتوظيفه في البلاد الإسلامية وهو فكر عمل الاستعمار على قيامه ونشره وتوظيفه في البلاد الإسلامية . نعم قد تكون هناك بحوث للمستشرقين تستحق الاهتمام والإعجاب ولكنها قليلة بالنسبة لبحوثهم الأخرى التي تستهدف تشكيك المسلمين في دينهم وتحاول أن تخلخل الصلة بين المسلمين وإسلامهم»^(٢١).

قول كهذا ليس مجرد هجوم على الاستشراق فحسب وإنما هو زاوية رؤية شاملة لعدة مسائل : فيه رفض للعلمانية ، والنظر إلى الغرب بوصفه استعماراً وما الاستشراق إلا وسيلة من وسائل عدائه للإسلام والمسلمين ، وتأكيد الاسلام كهوية مغلقة تواجه تحدياً خارجي . وبالتالي فحل مشكلاتنا الراهنة إنما تتم بالعودة إلى الاسلام وليس عن طريق العلمانية الغربية .

وفي مقابل موقف كهذا من الاستشراق يكتب نجيب العقيقي مؤلف سفر «المستشرقون» قائلاً : «وظهر على طرفي النهضتين المستشرقون ، فتناولوا تراثنا بالكشف والجمع والصون والتقويم والفهرسة ، ولم يقفوا عندها فيموت بين جدران المكتبات والمتاحف والجمعيات ، وإنما عمدوا إلى درسه وتحقيقه وترجمته والتصنيف فيه : في منشئه وتأثره وتطوره وأثره وموازاته بغيره ، واقفين عليه مواهبهم ومناهجهم وميزاتهم ، مصطنعين لنشره المعاهد والمطابع والمجلات ودوائر المعارف والمؤتمرات ، حتى بلغوا فيه ، منذ مئات السنين ، وفي شتى البلدان ، وبسائر اللغات - مبلغاً عظيماً من العمق والشمول والطرافة وأصبح جزءاً لا ينفصل عن تراثنا ، ولا نؤرخ الحضارة الإنسانية إلا به - وقد عرف الغرب منه أصالتنا فيه - كما لا تصلنا بالعصر الحديث علوماً وآداباً وفنوناً - صلة أشد من لغات الغرب»^(٢٢).

ويتابع السيد عقيقي : «وإذا نحن طوينا هذا الجهد تنكرنا للأمانة العلمية في البحث عن الحقيقة الموضوعية . . . وإذا كنا لانفرق بين أن ينجلي لنا تراثنا ويحتل

مكانه من الحضارة الانسانية على أيدي العرب وبالتعاون مع المستشرقين - فقد اعترفنا بفضلهم ونشرناه بين الناس وهو بعض حقهم علينا^(١).
فالاستشراق إذا جهد علمي بريء يتغني الحقيقة وله الفضل في ادراج تراثنا في الحضارة الانسانية، ومن حقهم علينا أن ننشره بين ظهرانينا. فلا خطر منه علينا اطلاقاً.

موقف كهذا من الاستشراق هو موقف من الغرب ككل معرفة وتقدماً كلياً. ولا أعتقد أن أبستمولوجيا الاستشراق العربية المعاصرة - إذا ما أردنا أن نفهمها حق الفهم - بعيدة عن ذلك الموقف، لكنه موقف يتسم بطابع جديد. إذ يؤسس موقفه من الغرب انطلاقاً من زاوية رؤية جديدة لا يدخل فيها الصراع الأيدي بين عرب وغرب أو شرق مسلم وغرب مسيحي كعامل وحيد يحدد ماهية المعرفة الاستشراقية.

الاستشراق والايديولوجيا

مامن معرفة انسانية - اجتماعية - مهما كان مطلبها الموضوعية - بريئة من الايديولوجيا، وإذا كانت الحالة على هذا النحو، فإن علاقة المعرفة بالايديولوجيا ليست ورطة يقع فيها الباحث أو الذات العارفة. وما على التناول الابستمولوجي إلا أن يكتشف عن هذه العلاقة ليحدد في النهاية ما إذا كانت الايديولوجية عامل افساد لمطلب العلم أو عامل تحفيز له.

فالكشف عن ارتباط الاستشراق بالسياسية أو بالمصالح الأوروبية في الشرق العربي وبعامل الهيمنة المطلوبة ليس إلا جانب من الجوانب الخلفية من أهداف الاستشراق ولهذا كتب أدوارد سعيد قائلاً: «ولذلك، فإن الاستشراق ليس مجرد موضوع أو ميدان سياسي ينعكس بصورة سلبية في الثقافة والبحث والمؤسسة. كما أنه ليس مجموعة كبيرة ومنتشرة من النصوص حول الشرق. كما أنه ليس معبراً عن، وممثلاً لمؤامرة غربية شنيعة لإبقاء العالم الشرقي حيث هو. بل إنه، توزيع للوعي الجغرافي - السياسي إلى نصوص جمالية وبحثية واقتصادية واجتماعية وتاريخية وفقه

لغوية، وهو أحكام لا يتميز جغرافي أساسي فحسب، بل كذلك لسلسلة كاملة من المصالح التي لا يقوم الاستشراق بخلقها فقط بل المحافظة عليها أيضاً بوسائل كالإكتشاف البحثي والاستنباء فقه اللغوي والتحليل النفسي والوصف الطبيعي والاجتماعي وهو إرادة بدلاً من كونه تعبيراً عن إرادة... إنه إنشاء، ليس علم الاطلاق على علاقة تطابقية مباشرة مع القوى السياسية في شكلها الخام»^(١٠).

فالاستشراق بوصفه معرفة، متفاعل مع قوة سياسة وفكرية واتفاقية واخلاقية^(١١). فإنه إذاً جماع تفكير حضارة بحضارة أخرى، فالاستشراق محكوم بالثقافة التي انتجته، وبالمعرفة السائدة ومناهجها ومن هذه الزاوية تختلط المعرفة الاستشراقية بجملة الطرق التي يرى فيها الغرب العالم الآخر وعالمه هو بالذات.

بل قل: إن معرفته وزاوية رؤيته للعالم غير الأوروبي محكومة بالضرورة بوعيه العالمه وتمايزه. إنه الآن تعبير عن عالم يشعر بالتفوق والسيطرة يبرز أدوارد سعيد هذه النقطة قائلاً: «وكان الملمح الأخير للعلاقات الشرقية - الأوروبية أن أوروبا كانت دائماً في موضع القوة. إن لم نقل السيطرة ولا شك أن العلاقة بين القوي والضعيف يمكن أن تقنع أو تطلطف...: غير أن العلاقة الأساسية كمبررات سياسية أو ثقافية بل وحتى دينية، كانت قد عونيت في الغرب... بوصفها علاقة بين شريك قوي وشريك ضعيف»^(١٢).

ولكن لو أردنا أن نحلل هذه العلاقة لوجدنا، إن معنى القوة هنا، قوة الومعنى الضعيف، ضعف الشرق، ليس محصوراً بقدرة طرف (الغرب - على الآخر-) استباحة أرضه وثرواته، ومياهه فحسب، بل وقدرته على اكتشابه بكل انجازات العلوم الانسانية، بالفلسفة والتاريخ وعلم الجغرافيا والاوعلم اللغة والمعرفة باللغات القديمة. الخ.

فرغم قدم العلاقة بين الشرق العربي والغرب الأوروبي، فإن الشرق قد أصبح منذ أن بدأت الهيمنة الأوروبية بعد الثورة الصناعية ونشوء الثورة التوسع خارج حدود القارة الأوروبية التي توجت بالاستعمار عالمًا معجهاً، أن يرتاده الغربي باحثاً ورحالة وعسكرياً وأديباً الخ عندها أوقف الأورله وعقلانية، تنويره

وعلمانيته، لفك رموز «عالم الأرواح» أو «الأشباح»، «عالم الفوضى». «نفس عالم
«لا ينتمي» إلى العصر. فأوروبا هي العصر والعالم الآسيوي الآخر
يذكر الأوروبي بمرحلة ما قبل العقل. رسم الغرب مازال يرسم خطأً
مختلفين أو بنيتين بينهما فرق كافي.

فاكتشاف الشرق أوروبا محكوم إذاً بطابع أيديولوجي، أنكر المستشرق هذا
أم لم ينكره، تبرأ من ذلك مباشرة أو لم يتبرأ.

وقد سئل مكسيم رودنسون السؤال التالي: هل تعتبر أن هناك منها
مجرداً يمكن أن يلتزم به الباحث أو المستشرق بغض النظر عن تأثير
السياسي والاجتماعي عليه وعلى إنتاجه الفكري؟

وأجاب: ما أريد أن أعبر عنه هو أن الأيديولوجيا أو الذهنية المسيطرة في
المستشرق أو الباحث العربي تؤثر بنفس النسبة على كل منهما^(٨).

لكن السؤال الأهم هو: هل يحول تأثير الأيديولوجيا أو الذهنية 'سيطرة كما
سماها رودنسون، دون تقديم معرفة صحيحة على الموضوع؟

يمكن الموافقة مع رودنسون بأن شامبوليون بحله رموز الهيروغليفية. قدم
خدمة لا تقدر للعالم العربي أو لمختلف الحضارات العالمية بعد الجهد العظيم
الذي بذله وقد أثر على حياته كما يذكر التاريخ ولم يعد مهماً ما إذا كان عميلاً
للاستعمار أو لا.

وقد نضيف أن انشغال المستشرق جولدتسيهر بديوان الحطيئة أبعد ما يكون من
أهداف عدائية للشرق.

لكن المسألة ليست في تصنيف للمستشرقين - كما يحلو للبعض أن يفعل -
بين من هو معنا ومن هو ضدنا، بل في فهم شبكة العلاقات المعقدة التي أثرت في
زاوية رؤية المستشرق للعالم الآخر.

فمن المعروف مثلاً أن جاك بيرك صديق للعرب - وهي مسألة ليست بذات
أهمية - ولكنه هو الذي كتب قائلاً: إن شخصية العالم الإسلامي تبدو قليلة الانفتاح
على الغير فهو يستشير عند من يخالطه صورة الكهف أو المتاهة ويمتنع على الخارج،

على صاحب البدعة، وهو متوعد أو فتان، يروغ منك بالسر الغامض أو بالمسبة أو بالاغراء، إنه يماحكك فلا يدعك تصل إليه وصولاً فعلياً ويخفي حقيقته عنك . وهناك الكثيرون ممن يتوقفون عند هذا الحاجز الأول، فيأخذون بملاطفة الواقع الأخاذ، أو يقعون في فخ اللبس والإيهام، أو ينطلي عليهم ما تنزيا به الحركة من زي قتالي . ولكن على البحث أن يتقدم أشواطاً تتخطى هذه الأمور . . . ينبغي أن نجعل أنفسنا متيقظين وحساسين، أكثر فأكثر، تجاه القفى العربي للأمور^(١).

كيف يتأتى لعالم استشراقي أن يتحدث عن عالم فسيح متعدد الأجناس والثقافات بهذه الأحكام القطعية . فعلى أي أساس قدم تعميمات كهذه؟ هل هي الصفات المشتركة بين الأندونسي والعربي بين الهندي والأفريقي بين البوسني والتركي؟ إن التنوع الحاصل في العالم ذي الديانة الإسلامية يزول عند الأوروبي، فيوحده كعالم نقيض أهم صفاته الإسلام إن لم تكن الصفة الوحيدة له . إذ تنتفي الأمم والشعوب ولا يبقى سوى صفات عالمٍ مسلم، هو، النقيض المطلق للعالم الأوروبي .

الاستشراق والمعرفة القبلية

في حالة كهذه يبدو الشرق العربي أو المسلم ماهية مطلقة أو جوهراً ثابتاً ذا أصول وصفات خالدة . يحتفظ بها التصور الأوروبي عنه . بوصفها معرفة مسبقة أو قبلية إلى درجة أن الواقع المتعين عليه أن يصب بمفاهيم جاهزة سلفاً . الجنس، الفسق، المملذات، العنف، الجبن، الذل، اللاعقلانية، الدروشة . تكشف الدكتور رنا قباني في كتابها أساطير أوروبا عن الشرق تلك العلاقة بين الصورة المتوارثة عن الشرق ورؤية المستشرق للواقع وفق هذه الصورة . لقد كتبت تقول : «ومن المألوف دائماً أن يقال بصدد الاستشراق أن الغرب يعرف عن الشرق أكثر مما يعرف هذا الشرق عن نفسه الأمر الذي من شأنه أن يخلق مجرى محدداً للكتابة وهو ما يؤدي إلى تقييد المراقب الغربي بل وجعله في كثير من

الحالات أسير ماقراً، أي أن الأمر يصبح وكأن خيال الرحال، من أجل أن يدع، لا بد له أن يستعين بالمورثات الفكرية والنصوص السابقة التي أفرزها الغرب. ولهذا يصبح الرحالة الغربي بالضرورة مرتعناً لسلسلة طويلة من الاستعارات العتيقة والمفاهيم القديمة^(١١).

ولقد ضربت على ذلك مثلاً رحلة شاتوبريان إلى الأرض المقدسة «بيت المقدس» فقد قرأ قبل قيامه بالرحلة أكثر من مئتي كتاب عن الأرض المقدسة وبذلك يكون كمن قام بالرحلة قبل أن يرحل بالفعل^(١٢).

إذاً فإن الشرق قد أصبح منظومة من المفاهيم مستقرة لافي ذهن المستشرق فحسب، بل وفي ذهن الأوروبي.

بل إن مؤرخاً كبيراً للفلسفة في الاتحاد السوفيتي وهو سكلوف فاسيلي فاسيليتش في كتابه الفلسفة في القرون الوسطى كتب يقول: لقد قام العرب بدور الشعوب البربرية التي احتلت بلداناً ذات ثقافة عالية. والحقيقة أن كلمة بربري وبرباري مختلفتا المعنى حيث تشير الكلمة الثانية إلى التوحش^(١٣).

لقد لاحظت رنا قباني أنه في سبيل أن يستمر الشرق في تزويد الغربي بمثل هذه الوفرة من الشخصيات (شخصية الغربي) كشخصية نابليون صاحب السلطة المطلقة، والوطني العدواني كنفليك، والدارس المتحذلق تبّـن. فإن على الشرق أن يبقى هو نفسه أي أن يظل شرقاً بحتاً^(١٤).

أجل ألم يكتب ماسينون الذي توحد مع الحلاج قائلاً: «ستتان من العمل في اللغة العربية ومن الأزمة الداخلية»: في مصر تنقيب ودراسات أثرية رافقها هروب دائم وتخف في ثياب الفلاحين عند الخارجين عن القانون شغف بالفهم وباختراق العالم الإسلامي بأي ثمن وبعد أن وجدت أن مصر شديدة الأوروبية تركتها إلى بغداد^(١٥).

فهم واختراق العالم الإسلامي، ومصر ليست الهدف المنشود لأنها تأوربت وبالخسارة.

وحينما أراد مونتغمري واط أن يفهم غياب الديمقراطية في الوطن العربي وجد

نفسه يعود مرة أخرى إلى تحليل القبيلة وما إذا كانت أساساً يمكن للديمقراطية أن تقوم عليه. وخلص إلى أن المرء «لوفكر بالديمقراطية على أنها الحكم في صالح الشعب بأسره، لما تناسب ذلك بسهولة مع أفكار العربي والإسلام»^(١٠). وكان أفكار العربي قد صيغت مرة واحدة إلى الأبد. وإذا بالديمقراطية متناقضة مع بنية ذهنية فحسب، لاسبيل إلى تحقيقها. ذلك لأن هذه البنية راسخة هي الأخرى وعصية على التغيير. بل إن التجديد الذي دعا إليه شخص كالأفغاني ومحمد عبده لم ينظر إليه إلا بوصفه محاولة شبيهة بمحاولات الأشعري للتوفيق بين السنة والمعتزلة أو بمحاولة الغزالي للتوفيق بين السنة والتصوف كما يرى هنري ماسية.

إن الأفكار القبلية عن العرب والإسلام تظل جاهزة دائماً ليحشد فيها الواقع المتغير. وبالتالي لم يعد الواقع مصدر معرفة جديدة. ولا تبدو المسألة مسألة تتبع التطور التاريخي والكشف عن مراحله المختلفة وفق وجهة نظر القطيعة والاستمرار، كما لا ينظر إلى الشروط المتشابكة مثلاً لظهور نظم سياسية ديكتاتورية في المنطقة. بل كل شيء يرد إلى بنية ذهنية. وهناك لحظة تاريخية واحدة طبعت المنطقة بطابع عصي على التغيير. فالعربي سيظل بدوياً. يقول مونتغمري واط: كل الأديان تكره التغيير، غير أن الإسلام يتميز بقدرة هائلة على مقاومة التغيير. لماذا؟ جزء من السبب يعود إلى الاعتقاد العربي البدوي الراسخ الجذور من الأمان يكمن في الالتزام بالسنة أو الطريق الذي سار عليه الأسلاف من القبيلة^(١١).

إذا العربي في القرن السادس أو السابع الميلادي هو ذاته العرب في أواخر القرن العشرين. إنه البدوي. البدوي يتحول إلى مفهوم مسبق في ذهن المستشرق ذو صفات وملامح حاضرة دائماً وقادرة على أن تتحول إلى أداة فهم وتفسير للعالم الراهن.

حتى وهو لا ينفى إمكانية تكيف الإسلام مع المشاكل المعاصرة، فإنه يرى أن إحدى الطرق التي تبدي فيها التغيير التكيفي كانت ظهور الزعيم المبارك^(١٢) على طريقة ابن تومرت وعثمان دان فوديو وأحمد مهدي.

نقد الميتادولوجيا الاستشرافية

عندما يتصدى الاستشراق لدراسة الشعوب الشرقية بعامة فإنه ولاشك يستخدم مناهج سائدة في معرفتهم الإنسانية . ومناهج البحث ذاتها - الأوروبية قد تطورت ، وبالتالي فإننا ملزمون في الكشف عن ظاهرة الاستشراق وفق تطور المناهج التي استخدمها المستشرق .

لقد لاحظ محمد أركون أن المستشرقين قد استخدموا مناهج نقد اللغة الكلاسيكية منذ القرن الرابع عشر وحتى مابعد الحرب العالمية الثانية . لأنهم كانوا يعتبرونها السلاح العلمي للباحث الجامعي منذ النهضة تقريباً^(١٨) .

ويضيف : وهذا هو الاتجاه الذي طوره الباحثون الغربيون حيث غدت المناهج اللغوية هي الأداة العلمية الصالحة لنشر وإخراج نصوص قديمة دقيقة التحقيق .

ويرى أركون أن القيمة العلمية لهذه المناهج مازالت قائمة . ولا يتفق مع القائلين بأن علم اللسانيات الحديث قد حل محل فقه اللغة الكلاسيكية بالكامل . وإذ يدعو إلى دراسة التراث الإسلامي العربي ، يطالب بالتحقق في مناهج فقه اللغة التي اختبرت بالاضافة إلى حاجتنا إلى مناهج اللسانيات ودمج الاثنين معاً .

استناداً إلى ماسبق فإنه يخلص إلى القول : بأن المستشرقين قد اشتغلوا بحسب المناهج الموجودة في بلدانهم ، ولهذه المناهج تاريخ ولا يجوز أن نحكم على ضوء المناهج الحالية التي تطورت في المرحلة الأخيرة^(١٩) .

ولكنه يأخذ على الاستشراق أنه لم يطرح تساؤلات كافية حول موضوع المناهج كمشكل علمي مطروح ، ولم يهتم بمسألة النقد الابسيتمولوجي^(٢٠) .

لم يكن أركون وحده هو الناقد للمنهج الفيلولوجي فقد كتب أحدهم قائلاً : إذا كان من طبيعة المنهج الفيلولوجي الالتزام بالدقة والأمانة ، باعتباره يقوم أساساً على

معالجة النص بطريقة تساعد على معالجة النص القديم بطريقة تساعد على تقريبه إلى المعاصرين، فإن هذا المنهج - كما ظهر على يد المستشرقين - لم يكن يسلم من الزلل حين يخرج من الوصف إلى الحكم الذي لا يستند إلى الدراسة المتأنية بقدر ما يستند إلى هشاشة الأهواء. وفي هذا الإطار وحده نستطيع أن نفهم الحكم الاستشراقي الذي ظل يتردد طوال قرنين من الزمن والذي يقول «إن المكانة التي يحتلها المتنبي لا تعود إلى قيمته الأدبية بقدر ما تعود إلى فساد ذوق أمته»^(١١). وهنا يعارض الكاتب الامراني، الرأي الذي يقول: «إن صاحب المنهج الفيلولوجي لا ينتهي إلى نتيجة تريحه بل يترك الباب مفتوحاً ولا يراه قولاً سليماً. ذلك أن النظرة التجزيئية التي يصدر عنها ويعتمدها هذا المنهج تمارس عدواناً خطيراً على النصوص، وبالتالي على فكر صاحب النص وذلك عندما تفتته وتقتل الحياة في سياقه وتنزع منه ما تريد لتلقي بالباقي في سلة المهملات»^(١٢).

لو تركنا جانباً هذا النقد الموجه إلى المنهج الاستشراقي الفيلولوجي بعامة سنجد أن ما هو جدير بالملاحظة وتعبير عن نمط جديد من التفكير هو تناول منهج المستشرق ذاته. ولعمري أن هذه اللحظة من وعي الاستشراق هي نقلة من النقد المجرد إلى النقد المتعين الضروري. أي تسمية الأشياء بمسمياتها. سأكتفي بثلاثة نماذج: هشام جعيط ورينان، عبد الله العروي وغربناوم وحسن قبسي وروندسون.

من هورينان من وجهة نظر جعيط. رينان ابن القرن التاسع عشر، قرن الفلسفة الوضعية والنقد التاريخي وتفسير الاستشراق، رينان فكر مضى لخص وحدة كل الطموحات العقلانية لذلك العصر. على الأقل تلك التي ذكرناها. إنه وضعي، صاحب منهجي نقدي في التاريخ. هذان العنصران مطبقان عند رينان على الإسلام. لكن رينان يتحرك في وسط ابستيمي لا يستطيع منه فكاً^(١٣).

تشابك عناصر المنهج عند رينان في نظره إلى الإسلام. يرى جعيط: أن الناحية التي تهمة في الإسلام هي تاريخ الفكر المعتبر محور للتاريخ عموماً. نقطة منهجية أولى، وهو رغم اعترافه أن عالماً فاسداً لا يستحق نفس الاهتمام - الإسلام -

الذي يوجه إلى عبقرية اليونان والهند القديمة واليهود ولكنه يراه «الإسلام» يشكل جزءاً من تراث الإنسان حيث الصفحات الأكثر حزناً تتطلب مفسرين^(١١).

كوضعي : مع العقل ضد المجتمعات التي يحكمها رجال الدين والاسلام يشكل نموذجاً أكثر شيوعاً . حكم رجال الدين وضعياً نفي لتفتح الذكاء وضربة موجة للعقل ، إنها أدّى تاريخي .

استناداً إلى ميتادولوجيا رينان يستنتج جعيط «أن الهجوم غير موجه إلى الإسلام في حد ذاته ولا على خصوصيته العميقة جداً ولا على قيمه الدينية والأخلاقية»^(١٢) فمن حسنات العقلانية الوضعية أنها تضع جميع الأديان في مستوى واحد دون أن تلتزم بأحدها .

ميتادولوجياً أيضاً يرى جعيط أن رينان يتناول الإسلام بوصفه مؤرخاً للعلم وللأفكار، وفي معرض عرضه لوجهة نظر هذا المؤرخ النقدي يبرز أهم ماجاء في محاضراته «دين الإسلام والعلم» . فرينان يرى أن المرحلة الأولى : مرحلة انهماك العنصر العربي بالفتح وتنظيم الامبراطورية إنه المعادي بقوة للفلسفة اليونانية وللنشاط العقلاني . ومحصور بالدائرة الضيقة للفنائية والنبوة . لم يهتم هذا العنصر لا بالعلم ولا بالفلسفة .

في مرحلة ثانية انفتحت السلالة العباسية على العنصر الفارسي ذي العرق الهندي ، الذي استطاع الحفاظ على عبقريته ، رغم توسع كلا الاثنين . فمن القرن التاسع وحتى القرن الحادي عشر في الشرق ومن القرن الحادي عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر في اسبانيا ملأت الحضارة الإسلامية فراغاً هائلاً ، ووضعت نفسها شعلة للفكر الإنساني مستعيدة ومخصبة الإرث اليوناني لتمريره إلى أوروبا . ولكن هذه الفلسفة حسب رينان لم تكن لا إسلامية ولا عربية . وإذا كانت اللغة العربية قد استخدمت لتمرير الفلسفة فذلك لأنها نجحت في فرض واستمرار دورها كلغة ثقافية .

وهنا يقارن رينان بين دور اللاتينية ودور العربية ، روجيه سيكون الذي كتب باللاتينية لم يكن لاتينياً شبيه بابن سينا الذي كتب بالعربية ولم يكن عربياً .

الفلسفة الإسلامية كما يرى رينان ويعرضه جعيط قد وجدت ليس بواسطة الإسلام بل رغباً عنه تماماً كما أن العلم الغربي قد ولد في الصراع ضد الكتلركة . فبدأ من القرن الثالث عشر غزت القوى المتعصبة الواقع الاجتماعي وأحرزت نصراً على حرية الفكر فكان الانحطاط ويستخلص رينان : أنه لا يمكن لأية نهضة علمية وفلسفية بين الشعوب المسلمة أن تتحقق إذا لم يتعد الضغط الديني مسبقاً . وفي رده على الأفغاني يقول رينان : وكما فعلت أوروبا في العصور الوسطى على المسلمين أن يكسروا قيود الطغيان الديني^(٣٧) .

ينبري هشام جعيط ليدحض هذا المنهج في رؤية تاريخ الأفكار الرياناني ويصفها بأنها تبسيطية ومعقدة في وقت واحد^(٣٨) .

لأن منهج رينان ينطلق من أن سبب الانحطاط هو سيطرة الفكر المتمزمت على السياسي والعقل والاجتماعي «فالحديث يجب أن يجري على عدة عوامل أدت إلى تقلص في الحضارة، تقلصاً دون شك - ضماناً لبقائها»^(٣٩) .

فنظرة رينان كما يرى جعيط نظرة جامدة إلى التاريخ . ويتبدى جمودها في تشبيه الإسلام بالجهاز اللاهوتي وتحديد بالاورثوذكسية المنتصرة في الغرب الثاني عشر والعروبة إلى نواة بدوية في شبه الجزيرة العربية .

فالعروبة ليست مفهوماً عرقياً ، إنها البؤرة الثقافية التي صبت فيها كل العبقريات الإنسانية المتنوعة . أما الإسلام فقد أثر في أعماق حياة الناس كما في التعبيرات الأكثر سمواً .

ويخلص جعيط إلى النتيجة المناهضة لنتيجة رينان حول كسر القيود الدينية قائلاً «بتأثر دياكتيك مميز للتاريخ ، كما بتأثر دينامية أساسية لن يكون رفض الإسلام شرطاً لكل تجديد كما يتوقع رينان»^(٤٠) .

ويتناول عبد الله العروي غروباوم في دراسة الثقافة الإسلامية فيعرض لأساسها المنهجي وترسيمته الرباعية : الثقافة أو التراث كمقدم أساسي ومفهومين أدوين النظامية والتطابق ثم الناتج مفهوم الرمزية أو الإسقاط . فالإسلام يكون ثقافة - تراث وهو نظام مغلق إغلاقاً متكاملاً . والمقصد أي مبدأ لانتقاء يسير كل مظاهر حياته

الفكرية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية والفنية والأدبية حيث تتجه جمعها وجهة واحدة.

المشكلات فيها متناظرة والفصل فيها يخضع لقانون واحد . . لا توجد فيها ظواهر متنافرة بدون مبرر. إذاً هو نظام : نمط بنيتّه مجموع وحدة دوره . مفاهيم تؤدي معنى الارتباط على نسق واحد . فالنظمية يستعملها غرويناوم في معنى الوحدة الكلية أي أن هناك معنى واحداً ينكشف في قلب كل الظواهرات من أحط الماديات إلى أرقى الروحانيات .

جميع الميادين إذاً تعكس بعضها بعضاً ، فالعلاقة هنا علاقة تطابق وتناظر ومن هنا يأتي الإسقاط ، أي أن مظاهر الحياة الفوقية والتحتية تندمج آخر التحليل في مجال واحد هو مجال المقصد والتطلع الأولين .

فلو أخذنا مثلاً مفاهيم علم الكلام وكيفية ترابطها ونسق تولد بعضها من البعض الآخر، ثم حللنا تنظيم الدولة ، أو سلوك الأفراد وأنواع العبادة أو ملامح أبطال التشخيص الأدبي ، نجد في كل هذه الميادين نفس الترابط ونفس النسق فمقصد الثقافة المدروسة يتجسد كلامياً في التعبير الأدبي وزمناً في السياسية ومكانياً في تخطيط المدن وأزلياً في العقيدة^(٣٠) .

كيف يطبق غرويناوم منهجه؟

لنأخذ دراسته للمدينة الإسلامية : أولاً وصف المدينة الإسلامية مقابل وصف المدينة اليونانية . ربط الأولى بمعنى الأمة الإسلامية والثانية بمفهوم الديمقراطية فنرى الموافقة من جهة والمفارقة من جهة أخرى^(٣١) .

كل بحوث غرويناوم تخضع للخطوة واحدة ، تبدأ بتلخيص مفهوم الرسالة المحمدية وبالخصوص علاقة الخالق والمخلوق . ثم وصف سلوك العبادة الذي استقر عليه الرأي أخيراً . ثم يضيف النظام السياسي الذي تركز بعد أن أخفقت محاولات متعددة .

الكلمة القرآنية لا تتحدد إلا بالسلوك في العبادة ، السلوك في العبادة ينضج في الحياة الجماعية أي في علاقة الفرد بالسلطة . ولكن هناك مفارقة تتبدى في المقارنة

بين ثلاث حضارات بيزنطية - الغرب، الروم، المسيحي، الفرنج، الإسلام. هناك تشابه ولكن هناك تمايز.

ما الذي يميز الإسلام عن تلك الثقافات وعن الثقافة اليونانية اللاتينية؟ يستتج العروى مما سبق: بأن الإسلام يحدد الاختيار - والانتقاء على كل المستويات فمجال انبساط الإسلام محدود فليس من المنطق أن تنتظر منه أن يحقق كل الاحتمالات في ميادين متعددة ثم لا يمكن التمييز داخل منهجية غروبناوم بين مقصد الإسلام والإسلام النموذجي (أي المثل الأعلى، والإسلام التقليدي أو السني). والانحطاط لم يعد مشكلة في حد ذاته. إذا تحقق مقصد الثقافة - الإسلام - في عقيدة ونظام اجتماعي وسلوك ما يعني مدى الاستمرار في الاتجاه ذاته. فكل تحديد من وجهة نظر غروبناوم يعني تغريب لامحالة^(٣٢).

إذا انعدم لمفهوم التجديد. فكما أن الانحطاط لا معنى له في مفهوم غروبناوم فكذلك التجديد يخرج عن تصورهم.

فيما يتعلق بإسلام اليوم: فأنصار الماضي لا يهدفون إلى التجديد والليبراليون يقلدون جدة الغير وأنصار الإصلاح يرضخون للواقع. الفئة الأولى ترى أن الإسلام قد اعتمد منذ قرون والثانية تقدر الغير ولا تجرؤ على الإبداع والثالثة: عاجزة عن إدراك أن الثقافات وحدات متكاملة لا تتلاقح حسب المشيئة الفردية^(٣٣).

هذا هو ملخص موقف غروبناوم من الإسلام والحضارة الإسلامية.

يكشف العروى عن قصور منهج غروبناوم بإظهار:

أولاً: إهمال العلوم الإسلامية، إهمال أسباب الانحطاط، القيام بتركيب اصطناعي للنمط الأصلي للإسلام.

ثم يعيد تحديد المفاهيم:

١ - الثقافة ليست تحديداً لاحتمال بين سائر احتمالات التطور البشري أي هي مجموع الأعمال الإنسانية تقنية علمية فنية اجتماعية شكلية سلوكية أدبية أكانت متناظرة أم متنافرة وأفق كل ثقافة ليس محدداً مبدئياً.

- ٢ - التناسب لا يعني الإسقاط ، وإذا ما وجدنا تناسباً فلا يستخلص من ذلك ان كل ظاهرة هي بمثابة وعاء يحل فيه معنى واحد .
- ٣ - التناسب : لا يعني العلة : أو التحديد ، العلة لا توجد إلا في التاريخ الواقعي أنجحنا في الكشف عنها أم لا .
- بعد ذلك يميز العروي بين مستويات للدراسة :
- ١ - أولاً الإسلام كتاريخ : فكل الجماعات التي اعتبرت نفسها مسلمة واعتبرها الغير مسلمة تدخل في دراسة التاريخ الإسلامي دون التمييز بين إسلام صحيح وإسلام شاذ . في دراسة الإسلام كتاريخ ستتفرع طرائق البحث . في المستوى السياسي في مستوى الحياة اليومية من النظم الاجتماعية إلى وسائل الإنتاج والتبادل . وهي جميعها مجالات تخضع لأسباب زمانية ومكانية أي لا تفسر العيني المشخص بالمجرد العام .
- ٢ - الإسلام كثقافة : حيث لا تتحدد مسبقاً بعامل اللاوعي بل لابد من تحرر ذهن الباحث للاكتشاف اللامتناهي .
- ٣ - الإسلام كسلوك وكنفسانية اجتماعية : كنتيجة للتطور وليس سبباً له .
- ٤ - الإسلام كاعتقاد : وهو أصعب المستويات . ولكن لابد من تمييز مجال خاص له .
- ومن زاوية رؤية انتروبولوجية ينبري حسن قبيسي لت نقد لردونسون ومنهجه الماركسي في تحليل الإسلام الأول .
- لماذا اختار القبسي ردونسون بالذات : ؟ يجيب : «أود أن ألفت انتباه القارئ إلى أن الهم الرئيسي وراء هذا الاختيار هوهم منهجي . أو على الأصح مناقشة منهج بعينه في تصديده لتفسير الظاهرة المحمدية . إن دراستي الكتاب ردونسون عن محمد لم تكن إلا ذريعة . فقد توخيت أن أقدم لقراء العربية دراسة نموذجية تبين كيف يعالج منهج بعينه ظاهرة دينية محددة»^(٣٩) .
- وما هو هذا المنهج الذي يعالجه حسن قبيسي : إنه وجهة النظر الماركسية التي تدور حول النسبية الاجتماعية للسير الفردية^(٤٠) .

وقبل أن ينبري لدحض المنهج الماركسي في شخص رودنسون - يمر على منهج التحليل النفسي في دراسة النبي والذي يستخدمه رودنسون معارضاً إياه بالمنهج البنيوي الانتروبولوجي . ويرى أن مفهوم اللاوعي مثلاً ، وهو مفهوم يراهن رودنسون عليه في كشفه لشخصية محمد ووضعه الخاص . مفهوم يتخذ دلالة ودوره من سيستام فكري معين هو السيستام الفرويدي الذي ولده . وانتزاعه من ضمن هذا الحقل النظري لتطبيقه على فهم الظاهرة الدينية لدى شعوب قديمة يوقع الباحث في مخاطر كثيرة .

أما فيما يتعلق برفض القبيسي للمنهج الماركسي في تفسير الظاهرة المحمدية كما يصف المؤلف فإنه يتم على النحو التالي :

١ - إذا كان رودنسون ينطلق من أن الحرب بين القبائل العربية كانت تتم بدوافع اقتصادية فإن القبيسي يرى أن الغزو مسألة سياسية ، وبالتالي فتفسير الغزو بالجوبقلة الموارد الاقتصادية لا يصمد أمام البحث . مستعيناً بدراسات حول قبائل وشعوب ما زالت تعيش في بنية صحراوية قليلة الأمطار ، فدراسة البنية الاجتماعية للبدو في أيامنا قد تكون ذات فائدة كبيرة تعوض عن فقدان الأدلة التاريخية التي ترشدنا إلى البنية الاجتماعية عند البدو قبل الإسلام .

٢ - وإذا كان رودنسون ينطلق في بحثه للدين الإسلامي من ارتباطه بعجز الإنسان اتجاه قوى الطبيعة فإن القبيسي يرى في أن المنطلق يشكو من تناقضات شتى تؤدي به إلى التهافت . فالعجز تجاه قوى الطبيعة في حال التسليم الجدلي به ، لا يفسر إيكال تدبير أمور المجتمع - إلى أفكار وسلوكات دينية في جوهرها .

٣ - يناقض القبيسي ، رودنسون الذي يرى أن الدولة كحاجة في المجتمع الجاهلي ، والتقدم كان هدفاً منشوداً ، بتأكيد أن العكس هو الصحيح فحرص القوم على المحافظة لا التغير هو العنصر الأساسي من عناصر المجتمع الجاهلي .

هذه الخطوط العامة تغتني في الفصول المتتابعة لكتاب القبيسي . تغتني بمسائل وحوادث وآراء كثيرة حول علاقة المقدسات بالتاريخ . وكيفية تحول الوقائع

إلى عناصر رمزية في بنية دينية . لم يلتفت أويكترث بها رودنسون ، لأنه لا يقيم وزناً لما هو فوق طبيعي أو معجزي . وهذا مادعاه لأن يكون انتقائياً مع النص القرآني ، كوثيقة وحيدة ذات ثقة تكشف عن شخصية الرسول الكريم .

ولا ينكر المؤلف دور البنية التحتية وأهميتها ، ولكنها ليست هي العامل الذي يفسر الغزو والحرب عند الجاهلين وهنا يستشهد المؤلف بنص ساخر لليفي شتراوس .

وعلى نحو معروف جداً في نقد الماركسية بنويماً يجري الأمر عند السيد قبيسي في تناوله لكتاب محمد لمكسيم رودنسون . ولا حاجة في الحقيقة للإسهاب في هذا الأمر .

نحن أمام تنوع في الموقف النظري المنهجي . قمين بأن يدعونا للكشف عن معنى هذا التنوع في المواقف تجاه الاستشراق .

يمكن القول : إن المسألة هنا أكبر من مسألة الموقف من الاستشراق إذ أن استطالة المنهج أبعد من مسألة حصرها في مجال محدد ومعين وبالتالي : فإن نقد المنهج هو نقد لكل معرفة ممكنة تستند إليه .

فالعروي يواجه غرويناوم كمواجهة بين منهجين ، المنهج الأول ماركسي بعامة والثاني تاريخي - ثقافي . وكذا الأمر فالقبيسي انتروبولوجي يواجه ماركسي ويواجه جعيط بمنطق مؤرخ الوضعي رينان .

ونقد المنهج هنا يؤسس : أولاً لوحدة المعرفة الانسانية . ويتحول النقد من نقد للآخر الذي يعرفنا إلى نقد داخلي .

فرودنسون الفرنسي والشهيد حسين مروة العربي يلتقيان عندها في خانة واحدة وكما يلتقي القبيسي وليفي شتراوس . وطه حسين وتين .

أي لم نعد أمام منهج غربي ومنهج شرقي طالما المنهج غذا معرفة نظرية عامة يشترك فيها العربي والغربي ويختلفان لا على أساس الانتماء بل على أساس المنهج ذاته كما يختلف فيها الغربي عن الغربي والعربي عن العربي . فبدل الحديث عن أن مناهج المعرفة التي تطورت في الغرب لاتصلح كدراسة عالم آخر متميز ، يغدو الحديث عن اغناء المنهج بمعرفته عالمياً آخر هو الشرق العربي .

غير أن هناك صعوبات إبستمولوجية مازالت تستدعي نظراً فيما يتعلق بالاستشراق .

فما هي الواقعة الاستشراقية؟

فلما كان الاستشراق ليس علماً بالمعنى الدقيق للكلمة لا يتحدد موضوعه بكل وضوح . يغدو الاستشراق جملة من المباحث والوقائع تحدد في النهاية المنهج . فنحن أمام وقائع تاريخية، إثنية، جغرافية، أدبية، علمية، اجتماعية، ثقافية واجتماعية .

فالمستشرق كمؤرخ هو غير المستشرق كعالم لغوي . أو سيسولوجي أو اقتصادي أو مؤرخ للعلم أو ناقد أدبي . وكل صعيد أبحاث يفرض على الباحث طريقة البحث ، وقد تتطافر عدة مناهج غير أن الواقعة تفرض ما هو أساسي في طريقة البحث .

وهذا بدوره يخلق مشكلة الانتقال من الميتادولوجيا العامة إلى الميتادولوجيا الخاصة .

ومن المشكلات المهمة أيضاً : العلاقة بين الايديولوجيا والعلم في المعرفة الاستشراقية . فلا ينفع أبداً أن ترد الاستشراق إلى ايديولوجيا ذات أهداف عدوانية أو إلى علم بريء من الايديولوجيا . فهو معرفة تنطوي على الجانبين . ولكن من ذا الذي يستطيع أن يقدم معرفة عن الاستشراق هي بدورها خلو من الايديولوجيا؟ .

فهل مواجهة الغرب كموقف ايديولوجي تسهم في دفع المعرفة الموضوعية للإستشراق إلى الأمام أم على العكس ، إنها مشكلة مفتوحة .

هذا بدوره ينقلنا إلى مشكلة أخرى ألا وهي المستشرق كباحث وعلاقته بموضوع بحثه .

فإذا كان خيار المستشرق خياراً فردياً كذات حرة في اختيار موضوعها فإن خياره هذا محكوم بحقل إبسمي ومناخ ثقافي لا يستطيع منه فكاًكاً . محكوم بمستوى المعرفة ذاتها في عصره وهذا لا ينسحب على المستشرق فحسب بل وعلى ناقدته أيضاً . بل وعلى كل باحث أو عالم .

فالحديث عن ماركس مثلاً أنه متأثر بالمعرفة الاستشرافية أو الوقوف ضد هذا الحديث دفاعاً عن ماركس يضعنا مباشرة أمام مأزق لانخرج منه . إذا لم ننطلق من واقعة العلاقة بين المفكر وحقله المعرفي ومناخ الثقافي . عندها لاتغدو هناك قيمة لأي تقويم سلبي وإيجابي .

لقد اعترف بريان تيريز مؤلف كتاب ماركس ونهاية الإستشراق بما قدمته قائلاً : «عندما أقول أنني أنوي تحدي تيريز الإستشراق فإنني لا استثني مؤلفاتي عن الإسلام والتي تحمل آثار الإستشراق الفيبري حيث خضعت خلقة ودون ادراك لقوام السوق الايديولوجي ، فهذه الدراسة إذاً ، ليست مجرد تحليل نقدي للمغتربات السوسيولوجية والماركسية في الدراما الشرق أوسطية ولكنها أيضاً عمل لإزالة الاستعمار الشخصي ، إلى حد كبير» .

إنها ولاشك رغبة في التحرر الشخصي من كل مايستعمر الباحث . ولكن ماكانت هذه الرغبة لتفهم أيضاً لولم يكن الباحث نفسه ثمرة مناخ يسمح بتكوين شخصية باحث كهذا؟؟

ولوكانت الرغبة وحدها كافية لأن نكون جميعاً على هذا النحو لتمينا ذلك . ولكن لن يضيرنا إذا مابدأنا بالرغبة والأمل في التحرر من الوهم . .

هوامش الفصل الثاني

- ١ - انظر مثلاً كتاب طه حسين في الأدب الجاهلي .
- ٢ - محمد البهي، نحو القرآن . القاهرة، ١٩٧٦ ص ١٤٠ .
- ٣ - ٤ - نجيب العتيقي . المستشرقون ج ١٠ القاهرة، بلا تاريخ، ط ٤ ص ٧ - ٨ .
- ٥ - أدوارد سعيد الاستشراق، بيروت، ١٩٨١، ص ٤٦ - ٤٧ .
- ٦ - أدوارد سعيد الاستشراق بيروت، ١٩٨١، ص ٤٧ .
- ٧ - أدوارد سعيد، مصدر سابق ص ٧١ .
- ٨ - مقابلة مع أدوارد سعيد، شؤون عربية العدد ٥ .
- ٩ - نقلاً عن، مقالة، أنور عبد الملك، الاستشراق في أزمة، الفكر العربي العدد، ٣١، ١٩٩٣ .
- ١٠ - رنا قباني أساطير غربية الشرق، دمشق ١٩٨٨، ص ٨٢٧ .
- ١١ - فاسلي فاسليفتش الفلسفة الوسيطة، موسكو، ١٩٧٥، ص ١٩٢ .
- ١٢ - رنا قباني المصدر السابق، ص ٢٨ .
- ١٣ - هنري ماسيه، الإسلام، بيروت، ١٩٧٧، ط ٢، ص ٢٧٤ .
- ١٤ - مونتغمري واط، الفكر السياسي الإسلامي، بيروت ١٩٨١، ص ١٦٢ .
- ١٥ - مونتغمري واط، مصدر سابق، ص ١٦٥ .
- ١٦ - نفس المصدر .
- ١٧ - مقابلة مع محمد أركون - مجلة الفكر العربي / العدد السابق ذكره .

- ١٨ - مقابلة مع أركون المصدر السابق.
- ١٩ - مقابلة مع أركون المصدر السابق.
- ٢٠ - حسن الامراني الاستشراق بين العلم والايديولوجيا، مجلة الإنسان، السنة الأولى العدد الأول ابريل ١٩٩٠.
- ٢١ - هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت، ١٩٨٠، ص ٥١.
- ٢٢ - هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت، ١٩٨٠، ص ٥٢٢.
- ٢٣ - هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت، ١٩٨٠، ص ٥٢.
- ٢٤ - هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت، ١٩٨٠، ص ٥٤ - ٥٦.
- ٢٥ - هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت، ١٩٨٠، ص ٥٦.
- ٢٦ - هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت، ١٩٨٠، ص ٥٧.
- ٢٧ - هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت، ١٩٨٠، ص ٦٢.
- ٢٨ - العروي العربي والفكر والتاريخ، بيروت ١٩٧٣، ص ١٣٤.
- ٢٩ - العروي العربي والفكر والتاريخ، بيروت ١٩٧٣، ص ١٣٥.
- ٣٠ - العروي العربي والفكر والتاريخ، بيروت ١٩٧٣، ص ١٤٢.
- ٣١ - العروي العربي والفكر والتاريخ، بيروت ١٩٧٣، ص ١٤٢.
- ٣٢ - العروي العربي والفكر والتاريخ، بيروت ١٩٧٣، ص ١٤٣.
- ٣٣ - حسن قبيسي، رودنسون وبنى الإسلام / ١٩٨١، ص ٧.
- ٣٤ - حسن قبيسي، رودنسون وبنى الإسلام / ١٩٨١، ص ٨.
- ٣٥ - يريان تيريز ماركس ونهاية الاستشراق، بيروت، ١٩٨١، ص ١٦٩.

الفصل الثالث

حسن صعب وتحديث العقل العربي

حسن صعب و«تحديث العقل العربي»

لماذا العودة إلى فكر حسن صعب الآن؟ سؤال أول ما يطرح لدى قراءة عنوان هذا الفصل .

إن الجواب على هذا السؤال، إنما ينطلق أولاً من البحث عن خيارات التقدم، أو التطور المطروحة الآن. فبعد المآزق التي عصفت بأنظمة الدول الاشتراكية والتي طالت الاشتراكية ذاتها كخيار انتصب أمام جزء من العرب أو الأنظمة العربية، يسأل العربي المعاصر عن مصير تقدمه، في وقت تزداد الحيرة لديه، فلا الرأسمالية أسعفته بالانتقال إلى درجة أرقى في سلم التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي، ولا الاشتراكية حررته من سطوة التبعية، والقناعة التي كونها عن قدرة الاشتراكية سرعان ما تبخرت بفعل الأزمة وبفعل الواقع ذاته .

وفي البحث عن علة ذلك، غالباً ما يلقي المفكر العربي باللائمة على العقل العربي، فراح ينصب له محاكم قاسية بوصفه الخصم والحكم .

ذلك أن كل هجوم على العقل هو في نهاية الأمر طموح لبناء عقل جديد، وكل دفاع عن عقل جديد هو دفاع عن طريق للتقدم مهما أخفى نقاد العقل ميلهم هذا أو ذاك

وحسن صعب واحد من أشهر الذين قدموا إسهاماً كبيراً في سبيل تحديث

العقل العربي منطلقاً في الأساس من أنه وحده القادر على انتشارال الراهن العربي من مستنقع التخلف. وتزداد أهميته في الوقت الذي تعود فيه أيديولوجيا التحديث مرة أخرى إلى واجهة الأحداث لتعلن أن التحديث هو المخرج، لاسيما بعد فشل التطبيق الاشتراكي في الكثير من البلدان.

وبالتالي فعندما نناقش فكر حسن صعب التحديثي فإنما نطل بصورة مباشرة وغير مباشرة على ماهو سائد من نغمة الآن في الساحة الثقافية العربية، وقد يشكل فهمه وتحليل آرائه مدخلاً للإطالة على جميع الاتجاهات الراهنة التي تصرخ: التحديث التحديث أيها العرب.

ولقد سبق زكي نجيب محمود حسن صعب في تطرقه إلى هذه المسألة، وإذا كان زكي نجيب محمود مباشراً إلى حد كبير في دفاعه عن تحديث العقل انطلاقاً من دفاعه عن مجتمع رأسمالي بتمامي. فإن المسألة لدى حسن صعب تأخذ منحى آخر. منحى تحديث العقل انطلاقاً من ثورة ثقافية، لأن العقل الحديث وحده القادر على تحقيق التنظيم اللازم، والتعبئة الشاملة لقوى الجيش والشعب معاً في سبيل التحرر، «وإن تحديث العقل هو الشرط الأول لتحديث الجيش، ولتحديث الشعب ولتحديث الاقتصاد ولتعبئة الموارد الإنسانية تعبئة إنمائية ودفاعية شاملة لحالي السلم والحرب»^(١).

ويقتضي التحديث من وجه نظره ثورة نفسية لايمكنها أن تتحقق إلا في إطار ثورة ثقافية، على غرار الثورة الثقافية في الصين ٦٦ - ٦٨. أو على غرار التربية الثقافية اليابانية^(٢).

ويرى الدكتور صعب أنه مهما كانت طرق التحديث مختلفة فإن استقراء ست عمليات تحديث في أمم ست توصل إلى أن خصائص الإنسان الحديث هي: الأهلية لتقبل الطرق والأفكار الجديدة، الاستعداد للتعبير عن الآراء وحس الوقت الذي يوجه اهتمام الإنسان إلى الحاضر والمستقبل لا إلى الماضي، الالتزام بالدقة والاهتمام بالتخطيط والتنظيم والفعالية، النزعة إلى اعتبار العالم قابلاً للحساب الرياضي، الإيمان بالعلم والتكنولوجيا، والاعتقاد بالعدالة التوزيعية^(٣).

وتحديث العقل الشرط الأول للتحرر من التخلف والتحرر من التخلف هو الانتقال من الطور التقليدي إلى الطور الحديث للتقدم . بكلمات أخرى هو الانتقال إلى خصائص الإنسان الحديث التي رآها في الأمم المتقدمة .

وينقسم العالم - كما يرى حسن صعب إلى عوالم ثلاثة : ١ - العالم العربي الذي يعتبر الديمقراطية الليبرالية السبيل المفضل للنمو . وهو العالم الأغني . ٢ - العالم الماركسي الذي يعتبر الديمقراطية العلمية الاشتراكية الطريق الأصح للنمو . ٣ - العالم الثالث الذي مازال يراوح بين الليبرالية والماركسية كأفضل سبيل للنمو^(١) .

من الطبيعي أن يتفاوت دخل الفرد بين هذه العوالم الثلاثة وتتسع الهوة بين العالمين الأولين والعالم الثالث ليصل الفرق في مرحلة صدور كتابه المعتمد بين دخل الأمريكي الذي يبلغ ٣٥٠٠ دولار . ودخل اليمني البالغ خمسين دولاراً ، ٣٤٥٠ دولاراً لصالح الأمريكي .

ومؤلف كتاب تحديث العقل العربي لا يضع العربي أمام خيارين للتقدم الخيار الليبرالي الغربي والخيار الماركسي الاشتراكي . لأن هذين الخيارين يعبران عن تجربتين تاريخيتين لمجموعتين من الشعوب تتجاوزهما التجربة الإنسانية فيما هي عليه الآن من حركية شاملة^(٢) .

والخيار الوحيد أمام شعوب العالم الثالث هو خيار الاقتصاد في خدمة الإنسان ، والتعبير الايديولوجي عن هذا الخيار هو أنه توجد ايديولوجية اقتصادية واحدة وهي ايديولوجية الاستخدام الكامل في السياق العالمي كله لجميع الموارد المادية والإنسانية لتأمين الأحوال المادية^(٣) .

وفي حقيقة الأمر أن كل من يعالج قضية التخلف في العالم الثالث ومن ضمنها الوطن العربي لابد أن يقوم بعملية مقارنة بين العالم المتخلف والعالم المتقدم الرأسمالي أو الاشتراكي . فالمتخلف هو بالأساس متخلف بالقياس إلى المتقدم . غير أنه ليس من حق أي كاتب جدي مهما أوتي من العلم وسعة المعرفة والمعطيات الإحصائية الدقيقة التي تؤكد الهوة بين المتخلف والمتقدم - ليس من

حقه - تجاهل مسألة هامة جدا وهي أسباب التخلف، الأسباب التي جعلت من الهوة بين العالم الثالث وأوروبا تتسع إلى هذه الدرجة الكبيرة. وإلا لاستطيع بالتأكيد الانتقال من رفض التخلف إلى تصور سبيل التحرر منه.

المسألة عند حسن صعب وغيره تكمن في خلطه بين أسباب التخلف ونتائجه واعتبار النتائج أسباباً.

لقد لخص جيفارا في وقته مسألة التخلف بشكل دقيق جدا حين كتب يقول: «وهذه الأوضاع - يقصد أوضاع البلدان المتخلفة - ليست من قبيل المصادفة. فهي تتوافق توافقاً دقيقاً مع طبيعة النظام الرأسمالي في توسعه الشامل الذي ينقل إلى البلدان التابعة أكثر أشكال الاستغلال إيذاءً وبشاعة. وينبغي أن ندرك بوضوح أن الطريق الوحيد لحل القضايا التي تقلق البشرية اليوم يتمثل في إلغاء استغلال البلدان الرأسمالية المتطورة للبلدان التابعة إلغاء كاملاً، مع كل ما يترتب على ذلك الاستغلال من نتائج»^(٣).

ليس هذا القول جديداً بشأن التخلف، لكن أهميته أنه يصدر على رجل دفع حياته ثمناً لوعي هذه الحقيقة وممارسة النضال العملي للتحرر من التخلف والتبعية، إذاً نقطة الانطلاق في معالجة مسألة التخلف هي النظر إليه نظرة تاريخية قبل كل شيء، نظرة تحلل الأسباب الموضوعية المادية التي أودت بشعوب كثيرة إلى هاوية التخلف الشديد، وما الانطلاق من تخلف العقل لفهم تخلف الواقع سوى قلب الأمور رأساً على عقب، وتبرئة الامبريالية العالمية من مسؤوليتها اتجاه تأخر الشعوب التابعة.

عندها يبدو التخلف في أساسه عدم السير على طريق الأمم المتقدمة دون أن نقبض بالضبط على الأسباب التي جعلت أمماً أخرى تحيد عن جادة الصواب فتتحول مظاهر التخلف كما ترى بعين التحديثي إلى أسباب، أي يصبح عدم الأهلية لتقبل الأفكار الجديدة، وعدم الاستعداد للتعبير عن الآراء وغياب حس الوقت الذي يوجه اهتمام الإنسان إلى الحاضر والمستقبل والماضي، وعدم الالتزام بالدقة وغياب

التخطيط والتنظيم ، وعدم اعتبار العالم قابلاً للحساب الرياضي ، وعدم الإيمان بالعلم والتكنولوجيا ، وعدم الاعتقاد بالعدالة التوزيعية هي ذاتها أسباب التخلف ، فيكون الحل هو الإيمان بهذه القيم ، وتحقيق هذه القيم كفيل وحده لتحقيق الانتقال إلى التقدم المنشود .

ولو فرضنا جدلاً ، أن هذه الوصفة وصفة صالحة فلماذا لا يتصف العربي بالصفات الأنفة الذكر ، وما هو السبيل إلى جعله متمثلاً لهذه الصفات ؟
منطق حسن صعب يقود إلى تصور شكلي للمشكلة .

فنحن لانملك هذه الصفات ، لكن العلة في العقل - دون أن نعرف أيضاً لماذا كانت هذه العلة في العقل - ومن أجل تقدمنا يجب أن نمتلكها ولكي نمتلكها يجب أن يحدث العقل ، أي يجب أن يمتلكها ، وهذا يتطلب أيضاً إحداث ثورة نفسية ، والثورة النفسية غير ممكنة بمعزل عن ثورة ثقافية - كما في الصين ، أو تربية ثقافية كما في تجربة اليابان ، ولكن حسن صعب لا يؤمن كما أشار بإعادة إنتاج التجريبتين الماركسية والليبرالية الغربية فلماذا يخف للدعوة إلى تمثل تجربة الصين وتجربة اليابان ؟ وهل هاتان التجريبتان خارج التقدم الاشتراكي والرأسمالي ؟ بالتأكيد لا فالتجربة الصينية أحد الأشكال الممكنة للتقدم الاشتراكي واليابانية هي شكل خاص من التقدم الرأسمالي . ولكن لخصوصية التجربة الصينية تنفي اندراجها في التجربة الاشتراكية بعامة ولا التجربة اليابانية تنفي اشتراكها في النظام الرأسمالي العالمي المهيمن في أوروبا وأمريكا وأجزاء كبيرة من العالم الثالث .

ولا يحسن المرء أن حسن صعب في دعوته لتمثل تجربة الصين يدعوبنفس الوقت إلى الاشتراكية ، لأنه يحول التجربة الصينية كلها إلى ثمرة ثورة ثقافية إذ أنه لا يرى في التجربة الصينية في بناء الاشتراكية إلا أحداث عام ١٩٦٦ - ١٩٦٨ .
وينظر إلى هذه الأحداث بوصفها « ثورة تحديثية ، شاملة للعقل الصيني » .^(٨)

لكن الصين لم تنجز تقدمها الاقتصادي والاجتماعي - التاريخي بسبب ثورتها الثقافية عام ٦٦ - ٦٨ ، فالصين - وقبل عقود من الزمن قبل الثورة الثقافية - قد أنجزت ثورة اشتراكية تحررية . قادها الحزب الشيوعي الصيني .

ثورة أنجزت قبل كل شيء التحرر من التبعية للإمبريالية، وعملت من أجل
تحرر الشعب السياسي - الطبقي فماوتسي تونغ لم يطرح في معمعة النضال
السياسي - الطبقي مسألة تحديث العقل الصيني . بل طرح مسألة الثورة
الاجتماعية، دارساً - من موقع ماركسي - المجتمع الصيني بكل طبقاته وفئاته
الاجتماعية وموقعها من عملية الثورة الاجتماعية .

لقد وصل ماوتسي تونغ في نهاية الأمر إلى أن الفلاحين الفقراء والعمال وأجزاء
من البرجوازية الصينية الصغيرة هم وحدهم القادرون على إنقاذ الصين من تخلفها،
وإنجاز تقدمها الاجتماعي بثورة اشتراكية .

وتحول القوى الثورية التي أشار إليها ماوتسي تونغ إلى جبهة تاريخية يقودها
الحزب الشيوعي الصيني، أنجزت في نهاية الأمر الانتصار على أعداء الصين
الداخليين وعلى الإمبريالية بثورة اختارت الاشتراكية طريقاً للتقدم الاجتماعي -
التاريخي والتحرر .

وما الثورة الثقافية - كحادث في تاريخ الصين بمعزل عن تقويمنا الإيجابي أو
السلبي لنتائجه - إلا مرحلة من تطور الصين الاشتراكية ، ولا ينفي حقيقة أن
الاشتراكية والثورة الاشتراكية هي التي نقلت الصين من مرحلة التخلف إلى
مرحلة أرقى من التقدم الاجتماعي والتقني والعلمي . على الرغم مما يشاع اليوم
حول الاشتراكية .

أما التجربة الرأسمالية اليابانية والتي يثير تقدمها السريع أسئلة كثيرة، فإن أحداً
من الاقتصاديين الجديين لم يعزُ تقدمها إلى تربية ثقافية أو أخلاقية .
ففي الفترة التي شهدت اتفاقيات تجارية بين اليابان والدول الرأسمالية -
حوالي منتصف القرن التاسع عشر - نشطت الحركة التجارية الداخلية وظهرت طبقة
غنية من التجار . وكانت هذه الطبقة تقرض نبلاء الأرض (الدايميو) مبالغ كثيرة .
وكانوا بنفس الوقت محرومين من الحقوق السياسية . وكان إلى جانب التجار جماعة
من النبلاء الصغار وكانوا سابقاً فلاحين الساموراي ، ساءت أحوالهم أثناء فترة السلم
لعدم الحاجة إليهم . وقد حدث تقارب في منتصف القرن التاسع عشر بين التجار

والساموراي . وعندما تهددت اليابان من أمريكا قبض الساموراي على السلطة تحت اسم عودة الامبراطور الميجي سنة ١٨٦٨ .

وكان قد تجمع لدى حلفاء الساموراي من التجار رأس مال تجاري كبير استخدمته حكومة الميجي للنهضة الاقتصادية والإصلاحات الاجتماعية .

من الضروري أن نشير هنا إلى أن الدولة قد قامت بدور أساسي في تطوير اليابان رأسمالياً، حيث تولت بناء مختلف الصناعات، ولا سيما أن الصناعات الاستراتيجية الحربية تعود إلى مرحلة العهد الإقطاعي في أيام حكم طوكوجاوا كصناعة الحديد والأسلحة وبناء السفن .

واستمرت حكومة الميجي في تطوير الصناعة الحربية وبناء السكك الحديدية، وتحولت وزارات الحرب والبحرية والمالية إلى وزارات للصناعة، بل إن الدولة قامت ببناء الصناعات الخفيفة إلى جانب الصناعات الثقيلة، ولما كانت اليابان دولة فقيرة في الموارد الطبيعية لعبت الزراعة دوراً مهماً في عملية التحويل . وكان ذلك كله على حساب الطبقة الفلاحية التي أرهقت بالضرائب حيث تخلى جزء من الفلاحين عن الأرض فبرزت عملية استئجار واسعة للأرض، أدت إلى زيادة الإنتاج الزراعي وتسويقه .

أجل لقد تحكمت الدولة بعملية تطوير الرأسمالية، فافترضت مبالغ طائلة من البنوك، كما أنشأت عدداً من البنوك لتمويل الزراعة والصناعة والتجارة الخارجية . واهتمت الدولة بالتقدم التقني . وإنشاء مراكز بحوث عديدة كل ذلك أدى إلى التطور السريع والتقدم الرأسمالي الياباني الذي كان آخر شكل من أشكال انتصار الثورة الرأسمالية ذات المكانة المهمة في عالم الرأسمالية^(١) .

ليس في نيتنا طبعاً - في هذه العجالة - أن نرصد جميع الجوانب المختلفة لعملية تطور الصين أو اليابان الاقتصادي والاجتماعي، ولكن أردنا أن نشير إلى أن التطور الحاصل في هذين البلدين لم يكن ثمرة ثورة ثقافية أو تربوية أخلاقية . إنما هو عملية تاريخية اقتصادية فكرية متشابكة .

ويبدو للوهلة الأولى أن حسن صعب هو مع التحديث عن أي طريق جاء سواء

كان رأسمالياً، أو اشتراكياً، ولكن - كما سنرى فيما بعد - فإن حسن صعب مليء بالثقة في إمكانية إعادة إنتاج التجربة الرأسمالية الغربية بقرار واعٍ بعد أن يتحرر العقل من أساره الثقافي المتخلف. عندها يغدو التحديث تحولاً ثورياً كما يرى، والتحول الثوري هو «التحول من صناعة الكلمات إلى صناعة الأشياء»^(١١). أو العودة إلى حقيقة علاقة الإنسان بالأشياء، لأن الزائف بناء علاقة بالكلمات، إذ ذاك تغدو عملية تزيف وعي الأطفال أو عقولهم كما يقول مانعاً من العلمية العفوية الطبيعية ألا وهي محاولة التعرف على خصائص الأشياء وحركتها وعلاقاتها»^(١٢).

ويبدو أن حسن صعب قد فقد الأمل بجيل صناعة الكلمات فعول على الأطفال وطريقة تربيتهم. إذ أن الثورة الثقافية تبدأ من تعهد الأطفال منذ الولادة بعملية تحديثهم من أجل أن «نهى أطفالنا لعالم الغد لا لعالم اليوم ولا لعالم الأمس»^(١٣).

يجب تربية جيل متحرر من القيم والمفاهيم والثقافة القديمة، وتلقيه قيم ومفاهيم ثقافية حديثة.

كل ذلك يتطلب من وجهة نظر حسن صعب تحديثاً ثقافياً - قيمياً وتجديداً دينياً وتحديثاً قيادياً وتربوياً وإعلامياً إلخ.

ولكن كيف يمكن لجيل أدمن صناعة الخدمات أن يلحق جيلاً قادراً على صناعة الأشياء؟

التحديث القيمي

ينصب التحديث القيمي عند حسن صعب على تحديث الدين ولقد عالج هذه القضية في أكثر من كتاب، بدءاً من كتاب (تحديث العقل العربي) مروراً بكتاب (الإسلام وتحديات العصر) وانتهاءً بكتاب (إسلام الحرية لا إسلام العبودية).

وفي متن كتبه الثلاث يبرز موقف حسن صعب الواضح من مسألة تحديث الإسلام، تحديث يقوم على نزع التناقض بين الحياة العصرية والإسلام أو بين الروح

العصرية والروح الدينية بعامة والروح الإسلامية بخاصة، فالروح العصرية هي روح التغير والروح الإسلامية خاصة والروح الدينية، بعامة، هي روح الغيب الذي لا يتغير أبداً، الروح الإسلامية كينونة، والروح العصرية صيرورة. وهذه الروح متطلعة إلى اكتشاف قوانين الصيرورة والتغير، متجاهلة مالا يتغير، جاحدة له، أو ساخرة منه»^(١٣).
التناقض بين الروح العصرية والروح الإسلامية تناقض بين الحضارة الدينية الإلهية وبين الحضارة العقلانية وطابعها العلمي و«هاتان الروحان هنا في حالة صراع في نفس كل مسلم منذ أن ابتدأ التفاعل بين الحضارتين في نهاية القرن الثامن عشر. ونجمت عن هذا التفاعل ازدواجية توترية في الشخصية الإسلامية المفكرة، ولدى الخاصة من المسلمين، فهذه الشخصية تعيش بالضرورة نسق الحياة العصرية، ولكنها تعتقد بالوراثة أو تأثير البيئة وتعيش نسق التفكير الديني»^(١٤)، وهذا ما أحدث هوة بين اعتقاد المسلم الديني وبين سلوكه الحياتي، وهوة في المجتمع بين الخاصة المتفكرة والعامة المؤمنة»^(١٥).

وعليه، فإذا لم تتحرر الشخصية الإسلامية من هاتين الهوتين فإن حركتها ستظل آلية بيغائية غير مبدعة.

من أين يبدأ التحديث في الإسلام؟ يرى حسن صعب أن لابد من انفتاح الفكر الديني الإسلامي لتفاعلات واجتهادات وتكيفات جديدة لابد من «التوفيق بين مقولتي العلوية والإنسانية ومقولتي الديمومة والتفكير ومقولتي التقليد والإبداع»^(١٦) و«مادامت الحقيقة مصدرها الوحي، أي الكتاب أي القرآن، فإن التحديث يتطلب أولاً تجديد مفهومنا للكتاب والكلمة الإلهية»^(١٧).

ويرى السيد حسن صعب، أن ردود الفعل الإسلامية التي ظهرت حتى الآن للتحدي الحضاري الحديث هي دون ما بلغه تطور الإنسان الحضاري الراهن، ويجمل ردود الفعل هذه في أربعة: ١ - الاتجاه المحافظ، الذي لا يرى في الحياة العصرية إلا خطراً على النسق الحياتي الإسلامي، ٢ - الاتجاه التوسطي الذي يوصي بالإقبال على خير الحضارة وتفادي شرها. «وينادي بالتوفيق بين خيرها وخير الإسلام» ٣ - «الاتجاه المسترسل مع الحياة العصرية، الذي يرى أن قوانين حركتها

هي إحدى قوانين حركة الإنسان» ، ولذلك يرى الأخذ بها والاكتفاء بالإسلام كعقيدة تصل ما بين «الإسلام» وربه - وربما يقصد الإنسان وربه . ٤ - الاتجاه المتجاوز لهذه المواقف الثلاثة وهو الاتجاه الذي يرى أن حركة التاريخ نسخت الإسلام وأي دين آخر نسخاً نهائياً ويدعو إلى اعتماد موقف علماني عقلاني اتجاه الحياة العصرية^(١٨) .

ولهذا ينبغي حسن صعب إلى اكتشاف الحقيقة القرآنية فيما يتعلق بالإنسان ، فالإنسان في القرآن خليفة الله على الأرض ، والمكرم على العالمين ، وهو الكائن الحر الوحيد ، الذي يختار الاعتقاد الذي يشاء ، وهو وحده باستطاعته بلوغ الله ، أي الحقيقة وما الوحي إلا دعوة للإنسان للبحث النهائي عن الحقيقة ، والإنسان أخ للإنسان هذه الصورة التي رسمها القرآن للإنسان لم تتجسد بعد لا في الحضارة الحديثة ، ولا في الحضارة الإسلامية ولا في أية حضارة أخرى^(١٩) - كما يرى - ولهذا فنحن مدعون لأن نجسد هذه الصورة في جميع تشريعاتنا وتنظيماتنا الجديدة^(٢٠) .

إن تحديث الإسلام يعني ضمناً - استناداً إلى ماسبق - أن الإسلام في صورته الراهنة عقبة أمام التحديث . ولهذا خف مؤلف «تحديث العقل العربي» إلى نزع التعارض بين الدين والعلم ، لئلا تكون القيم الدينية عائقاً في وجه عملية التحديث التي ينشد . فطلب من الدين الانفتاح على المناهج العلمية كما طلب ببعث روح الاجتهاد غير المتناقض على العصر . أو العودة إلى موقف الإسلام من مناهج المعرفة العقلية والفعالية ما بين القرن السابع والقرن الرابع عشر لأنه الموقف القرآني الصحيح . وفي تلك المرحلة بالذات - كما يرى - تطورت النزعة التجريبية والعلمية الاجتماعية والمغامرة العقلية . ولهذا تجدد الإسلام وكان تركه هو المسؤول عن أسباب سبات الإسلام من القرن الرابع عشر حتى القرن التاسع عشر^(٢١) .

ينقلنا حسن صعب مباشرة إلى قضية هامة - وإن لم يكن قد عالجها معالجة نظرية نوافقه عليها - ألا وهي : ماهو موقع الوعي الديني الإسلامي في السيرة التاريخية المعاصرة للوطن العربي ؟ .

والسيرة التاريخية - كما تبدوله - هي عملية انتقال المجتمع العربي من التقليد إلى الحداثة . ولأن الدين يندرج في عداد التفكير التقليدي ، فهو عائق أمام هذا

الانتقال ، ولما كان غير قادر على شطب الدين بجرة قلم فإنه يريد شطبه عن طريق تحديثه ، وتحديثه كما رأينا يتطلب إعادة تأويله بما ينسجم مع أيديولوجية التحديث . ولكن السؤال هل الإسلام في الشرق العربي مسؤول عن استمرار التخلف . وإذا كان فعلاً مسؤولاً عن ذلك فلماذا؟

الدين في جوهره احتجاج على العذابات التي أنتجتها الأرض وكوت ظهور البشر . إنه الخلاص الإلهي بالنسبة إلى المسيحية . أجل انتصر المسيح لأن سبارتاكوس هُزم . لكن فهم استمرار الوعي الديني لا يمكن النظر إليه من زاوية جانبه الاحتجاجي . كما أن التحولات في وظيفة الدين الاجتماعية قد عكست جملة من التطورات التاريخية - الطبقة . وإلا كيف نفهم تحول المسيحية من وعي للمعذنين إلى أيديولوجيا تبرر اضطهاد البشر في القرون الوسطى؟ والسؤال الأهم في علاقة الدين بالتقدم الاجتماعي سلباً أو إيجاباً هو في أي شرط تاريخي يتحول الدين إلى أيديولوجيا؟

وكلمة أيديولوجيا تشير هنا إلى الوظيفة التي يقوم بها الدين كأيدولوجيا طبقات وفئات محددة تاريخياً . أي كيف نزل الدين كوعي شعبي كثقافة شعبية عن وظيفته السياسية - الطبقة .

وإذا ماتعلق الأمر بالإسلام كأحد الأديان الكبرى التي مازالت شعوب كثيرة تدين به عربية وغير عربية ، فإن الباحث في استمراره وحضوره لا يمكن أن يتجاهل تحوله إلى وعي فئات وطبقات اجتماعية ترى فيه طريقاً لتحقيق مصالحها .

الباحث مدعو للتمييز بين تحول الدين الإسلامي إلى طاقة توجه جماهير واسعة تسعى نحو تحررها من التبعية وتحوله إلى أيديولوجيا محافظة يكرس التبعية . والنظر إلى التخلف المعاش من زاوية دور الدين الإسلامي كأحد أسباب التخلف تجاهل حقيقة التخلف الاجتماعي والسياسي والاقتصادي . فالتخلف ظاهرة تاريخية لا تترد إلى تخلف الوعي ، وإلا لكان تقدم الوعي كفيل بتجاوز التخلف . وهذا ماينطبق على كثير من التنويريين العرب الذين يجعلون الإلحاد مقدمة للانتصار على التخلف ، أو مقدمة لإعادة إنتاج أوروبا في عالمنا المتخلف .

طبعاً المسألة عند حسن صعب لا تتردد إلى أن التحرر من الدين يؤدي إلى التحديث بصورة مباشرة وهو لا يدعو لمثل هذا التحرر ولكن موقفه من الدين في نهاية المطاف لا يختلف في الجوهر مع معظم التنويريين العرب . لأنه يرى في الأصل أن الصراع يقوم بين النظرة الدينية والنظرة العلمية في الشرق العربي ، ولهذا يدعو إلى جعل الدين بعد تحديثه أساساً لتأسيس النزعة العلمية ، وبالتالي تفتح أمام العرب إمكانية التواصل مع الحضارة الحديثة ولهذا عندما أراد أن يفسر تطور العلوم التجريبية في الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط ردها إلى انفتاح الدين وتجديده ورد التخلف العلمي إلى انغلاق الدين وجموده .

هذه النزعة الميكانيكية لا تفسر لنا ، لا تطور العلوم الوسيطة ولا سيورة الدين ذاتها والتحول التي جرت في المعتقدات الدينية .

لقد كتب الدكتور نايف بلوز معللاً ازدهار الحياة الثقافية والايديولوجية والعلمية في العصر العباسي قائلاً : «إن ازدهار المدن الإسلامية قبل الاستقلال الفعلي وبعده عن مركز الخلافة في بغداد وتطور النشاط الحرفي والتجاري والإداري فيها ، وكفاحات الفلاحين والفئات المرتبطة باقتصاد المدينة ضد التفكك الإقطاعي والاضطهاد والاستثمار كان لها دور كبير في عدم نمو مؤسسة دينية تراتبية رسمية مهيمنة تنيط بنفسها وحدها إقامة الصلة بين الإنسان وخالقه ، وتصوغ عقيدة رسمية جامدة تخضع كل مجالات النشاط الفكري . . وتجعل العلم خادماً للإيمان وتأويلها الرسمي له وكما فعلت الكنيسة في أوروبا»^(٢٣) .

ثم يتابع قائلاً : «كل ذلك أفسح المجال أمام النظر العقلي الحرفي تأويل العقيدة والتأريخ ومواجهة الصيغ الدينية والفقهية بموونة تتفق مع متطلبات الأوضاع المستجدة»^(٢٤) .

كما لم يرتبط تخلف المرحلة الإسلامية العثمانية بترك روح الإسلام ، بقدر ماكان ثمرة شروط اجتماعية سياسية تاريخية .

فلقد أدى انحلال النظام العسكري الإقطاعي في أواخر القرن الثامن عشر وانهيار الاقتصاد الفلاحي الذي ترافق مع الطبيعة الاغتصابية للاستحواذ على فائض

الإنتاج من قبل الدولة والمرابين ونظام المحاصصة إلى تخلف هائل في القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج، وإلى تفشي الفساد في جهات الدولة وبروز الحركات الانفصالية، وهذا ماحدد مصير الثقافة.آنذاك حيث ساد الإيمان الغيبي والعقائد الدينية الجامدة وسيطرت الخرافات والأباطيل وكان الجهل شاملاً^(١٠٢).

كما ارتبط نشوء الإصلاح الديني في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بتغيرات عميقة في البنية الاجتماعية - الاقتصادية الإقطاعية في مصر وسوريا، وبثأثير حاسم للثقافة الأوروبية في مرحلة هيمنة الرأسمالية عالمياً، وكان الإصلاح الديني محاولة من محاولات الدفاع عن العلاقات الرأسمالية الوليدة وتعبيراً عن عجز الايديولوجيا الدينية السائدة عن مواكبة التطورات الداخلية والعالمية^(١٠٣).

لا نريد هنا - في هذه العجالة - أن نرصد علاقة الدين بالواقع الاجتماعي ولكننا أردنا التأكيد أن الدين ليس عاملاً حاسماً في تفسير لا تقدم الشرق ولا تخلفه . وأن تطوره وبروز اتجاهات متعددة في قلبه لا يفسر ذاته بل تفسره جملة الشروط المتعينة - الاجتماعية والاقتصادية والسياسية .

إن هذا لا ينفي على الإطلاق، إمكانية أن تتحول ايديولوجيا دينية إلى عائق أمام التقدم التاريخي والثقافي ، ولكن هذا غير ممكن إلا إذا تحولت إلى ايديولوجيا دولة أو فئات سائدة لا ترى في التقدم الثقافي - التاريخي مصلحة لها . أو ترى فيه خطراً عليها، وعندها لا يكون الصراع ضد الايديولوجيا الدينية صراعاً ضد الدين فحسب، بل وضد الطبقة الاجتماعية التي تحوله إلى سلاح مادي .

أما عند حسن صعب فلا نجد أبداً، أي ترابط بين الايديولوجيا الدينية وبين حاملها الاجتماعي . لذا يظل الدين بالنسبة إليه عالمياً مجرداً لا علاقة له بالحياة . أي لا نفهم عند حسن صعب - لماذا يكون الإسلام عامل تقدم أو عامل تخلف، سوى أن الإسلام يتحجر فيكون عامل تخلف وإذ يتجدد فيكون عامل تقدم، ولكن لماذا يتخلف ولماذا يتجدد؟

من زاوية التحليل المجرد فإن كل وعي ديني هو وعي غير علمي وغير عقلاني بالعالم - وهذا لا شك فيه، ولكن المسألة، مسألة تحرر الشرق العربي ليست في

وجود صراع بين وعي ديني ووعي علمي .
فالمسألة عندما تطرح في إطارها التاريخي الحقيقي فإنها تأخذ صيغة صراع
بين قوى اجتماعية تنزع نحو تحررها السياسي والاجتماعي والقومي ، بين قوى
داخلية وعالمية - امبريالية تبذل كل طاقاتها من أجل المحافظة على علاقة التبعية -
تبعية بلداننا إلى حاجات الرأسمالية العالمية .
عندها يطرح من يدافع عن مصالح البشر المستعبدين الكفاح الذي يدرج
هؤلاء البشر مؤمنين أو غير مؤمنين في جبهة تاريخية واحدة ينمو وعيها ويتغير في
سيرورة النضال من أجل خلق الجنة على الأرض .
ولكن حسن صعب الذي لا يكثر كثيراً بممارسة النضال الحي للبشر
ولا يلتفت إلى الجماهير ودورها ، في تقرير مصيرها ، ولا ينظر إليها إلا ككم هامشي ،
أو عقبة أمام التقدم ، ولا يرى في تحررها تحرر المجتمع والأمة ، فإنه يطرح نظريته
النخبوية في ما يسميه التحديث القيادي .
ما هو التحديث القيادي .

التحديث القيادي

ينطلق حسن صعب من أن التحديث القيادي يجب أن يسبق التحديث
المجتمعي . وهو لهذا يخف لصياغة نظرية قيادية إنمائية عامة قابلة لأن تطبق تطبيقاً
كيفياً خاصاً على لبنان وعلى غيره من الدول العربية والنامية^(٢٧) .
القيادة التحديثية - كما يرى صاحب كتاب «الإنسان العربي وتحدي الثورة
العلمية التكنولوجية» هي القيادة الريادية الإنمائية ، قيادة سياسية ملتزمة التزاماً كلياً
بالتحديث والإنماء^(٢٨) . والنظريتان الماركسية والليبرالية تتفقان في إعطاء القيادة
الإنسانية دوراً ريادياً في عملية الإنماء ، سواء كان هذا الدور سياسياً أو اقتصادياً أو
دوراً إدارياً تديره ، وبالتالي تلتقي عملية الإنماء الأمريكي مع عملية الإنماء
السوفيتي في مستواهما التكنولوجي الجديد .^(٢٩)

وإن أهمية الدور الإنمائي الريادي للقيادة السياسية يبرز في أهمية دور الدولة في الإنماء الاقتصادي، وفي عجز الرأسمالية الخاصة المسيرة بحوافز الربح أو بقوانين التنافس السوقي وحدها عن تحقيق التغيرات الإنمائية السريعة في الدول النامية^(٣٠).

ثم يتابع السيد حسن صعب: إن كل تغير سياسي هو أولاً تغير قيادي، إنه تغير في القيادة السياسية أو في تكوينها أو في وعيها... «وإذ وعينا الإنماء على حقيقته كإنماء في عقل الإنسان ولعقل الإنسان أو كتغير في عقل الإنسان وتغيير لعقليته فإن القائد السياسي يجب أن يكون هو المتغير والمغير الأول، أو يجب أن يكون المحرك إن لم نقل المبدع الأول للوجهة الإنمائية والسياسة الإنمائية الجديدة وهذا هو المعنى التاريخي والوظيفي للدور الريادي للقيادة»^(٣١).

ما هو نموذج القيادة الإنمائية الريادية التي يدافع عنها حسن صعب؟
- يرى حسن صعب أن هناك خمسة نماذج مثالية للقيادة الإنمائية - مستنداً إلى المنهج المقارن - ١ - الملكي، ٢ - البرجوازي، ٣ - الثوري الفكري، ٤ - القومي، ٥ - الاستعماري، ومقولة المقارنة بين هذه النماذج هي التصنيع.
والنماذج الخمسة هذه هي نماذج القيادات التي حققت التصنيع في العالمين الغربي والشرقي أو ماتزال تناضل في سبيل تحقيقه في العالم الثالث^(٣٢).

النموذج الأول الملكي حقق التصنيع في ألمانيا واليابان، والنموذج الثاني، البورجوازي حقق تصنيع أكثر الدول الغربية، النموذج الثالث الثوري - حقق التصنيع في الدول الشيوعية، والنموذج الرابع - القومي، هو نموذج لقيادات الإنمائية في العالم الثالث، والنموذج الخامس - الاستعماري فإنه في طريق الزوال في أكثر بلدان العالم الثالث إلا في العالم العربي^(٣٣).

هذه «النماذج، نماذج مثالية عامة - كما يرى حسن صعب...» وبما أن لا وجود لحتمية علمية أو تاريخية مطلقة تفرض على أي مجتمع نموذجي مامن هذه النماذج دون الآخر... «فالاختيار النموذجي العلمي لكل مجتمع - هو الاختيار الاختباري لا

الاختبار - الايديولوجي ، أي الاختبار الذي تحدده الوسائل المتوفرة والغايات المنشودة وتهتدي فيه بتجارب الآخرين اهتداءً مبدعاً لا اهتداءً مقلداً»^(٣٤).

ثم بعد أن ينتقد حسن صعب نموذج القيادة اللبنانية آنذاك ، القيادة من النموذج الرابع أي النموذج القيادي القومي يطرح نموذج المطلوب وهو نموذج القيادة المؤلفة من المفكرين التحديثيين ، والحق أنه يطرح هذه القيادة كقيادة للبنان ، دون أن يعمم ذلك ، بالنسبة إلى الوطن العربي ، فهو يرى أن المفكرين التحديثيين منتشرون الآن في لبنان «وفي ميادين الفكر والتربية والإعلام والسياسة والاقتصاد والإدارة العامة وفي الأوساط الجامعية والنقابية . وهؤلاء مدعوون لأن يضعوا حداً لتبعثرهم بانضوائهم في تنظيم حزبي سياسي جامع»^(٣٥).

ويرى حسن صعب ، أن «حزب التحديثيين» هذا الإدارة الوسيطة للوحدة وللتلاحم الوطني في جمع المجتمعات التعددية ليبرالية كانت أو ماركسية آسيوية أو أفريقية ، وهذا يعني أن يوسع من أهمية انضواء التحديثيين في حزب واحد ليشمل بلداناً غير لبنان .

باختصار شديد يدعو إلى القيادة الفكرية الرسولية المنبعثة من مختلف فئات الطبقات الوسطى ، والمنفتحة للقادة النقابيين من العمال والفلاحين بمختلف فئاتهم^(٣٦).

عندما صدرت مؤلفات حسن صعب الأساسية في الستينات ، كانت منتشرة إلى حد كبير «نظرية» المجتمع الصناعي ، وكان وربما لم يزل واقعاً تحت تأثير هذه النظرية ، بالتالي بحث حسن صعب عما يجعل المجتمع المتخلف مجتمعاً صناعياً فلم ير في السياسة إلا ذلك الجانب الذي يحقق بناء المجتمع الصناعي . كما لم ينظر إلى كل التقدم الهائل في جميع الدول على اختلاف نظمها السياسية والايديولوجية سوى المستوى الذي وصلت إليه هذه الدول أو هذه المجتمعات في عملية التصنيع .

وهذا ما يتضح من ربطه بين شكل الدول أو نظامها السياسي وبين الإنجاز الذي حققته في عملية التصنيع ، أي لم ينظر إلى الشروط التي كونت وخلقت النظام

السياسي في هذا البلد أو ذاك، فحف للبحث عن نظام سياسي في الشرق العربي ، وفي لبنان بخاصة يحقق ما يصبو إليه من «نماء» وليس النماء إلا التصنيع . وعلى أساس ذلك ينتفي الاختلاف بين جميع الأنظمة السياسية لأنها واحدة من حيث الهدف النهائي ألا وهو التصنيع .

من الصعب طبعاً على أي باحث في تخلف العالم الثالث بما في ذلك الوطن العربي أن يتجاهل حقيقة تخلف الصناعة في هذه البلدان ، كما لا يمكن تصور استقلال هذه البلدان خارج الانخراط في الانتاج الصناعي والتقدم التقني المنشود ، ولكن الربط بين تقنية تحديثية وبين تسريع عملية التصنيع ربط زائف جداً . لأنه يتجاهل جملة من العوامل الداخلية والخارجية التي مازالت تقوم بدور الكابح العملية تصنيع هذه البلدان !

المجتمع الصناعي نظرية أوروبية - أمريكية برجوازية ودعاتها كثيرون بدءاً من روستو وبيبل في أمريكا وانتهاءً بريمون آرون في فرنسا ، ويعتقد دعاة المجتمع الصناعي - أن - أي هذا المجتمع هو مرحلة خاصة من مراحل التطور الاجتماعي . حيث يحدده مستوى التقنية المعاصرة وتنظيم الإنتاج . وهذا يعني أن العلاقات الانتاجية بين البشر والعلاقات الطبقية لا تقوم بأي دور في تحديد خصائص المجتمع في هذه المرحلة أو تلك ، بل العامل الحاسم والوحيد في تحديد خصائص المجتمع وخاصة المجتمع المعاصر هو تقنية الإنتاج أو وسائل الإنتاج . إذ ذاك يغدو تطور المجتمع هو ذاته تطور التقنية وتطور التقنية يخلق المؤسسات المطابقة له وسيؤدي في نهاية الأمر إلى زوال الفرق بين الاشتراكية والرأسمالية كنظامين اجتماعيين .

ودعاة المجتمع الصناعي إذ يتجاهلون العلاقات الانتاجية فإنهم يطرحون نظرتهم إلى التطور الاجتماعي من خلال إبراز خصائص الإنتاج الصناعي الضخم ، ومن ثم يبرزون دور الدولة بوصفها الوسيلة الوحيدة والحاسمة في توجيه الرأسمالية المعاصرة . ويجعلون من متوسط دخل الفرد معياراً هاماً من معايير نضوج البنية الاجتماعية ، وعليه تبرز أهمية النخبة من الاختصاصيين والتكنوقراطيين وأهمية التحديثيين عند حسن صعب مثلاً .

قلنا : إن أحداً لا يستطيع إنكار أهمية الصناعة في تطور البلدان المتخلفة، بل لا يستطيع إنكار دورها في حياة المجتمع الإنساني ككل . ولكن التصنيع أو الصناعة يندرج في عداد القوى الإنتاجية، أي أن الصناعة مستوى محدد من مستويات تطور القوى الإنتاجية فحسب، أو مستوى تطور الصناعة، والنظر إلى البنية الفوقية ككل في ترابط مع تطور الصناعة هو أهم ما يميز دعاة المجتمع الصناعي .

لقد فسر - في وقته - ماركس تطور الصناعة في علاقاتها بالعلاقات الإنتاجية، فالصناعة قد ظهرت تاريخياً وتطورت في مسار ظهور الرأسمالية والرأسمالية شكلت أساساً للإنتاج المادي الذي ترافق مع إنتاج الآلة المتطور والنمط الجديد للمنتج - العامل الصناعي . أي أن الرأسمالية قد طورت أساس الصناعة التقني، وبفضل الاستعمال الواسع للآلة تزايد الحصول على فضل القيمة بشكل واسع . ولكن الرأسمالية إلى جانب تطويرها الصناعة كأساس مادي تقني للرأسمالية، خلفت التناقض الأساسي في المجتمع الرأسمالي، بين البروليتاريا الصناعية والبرجوازية ولهذا فإن تطوير الصناعة ليس جديداً على علم الرأسمالية المعاصرة، بل الجديد هو مجال تطورها - وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية - في شروط الثورة العلمية - التقنية .

ويبقى السؤال الذي طرحنا سابقاً مطروحاً أمامنا هنا، هل يمكن للوطن العربي في ظل التقسيم الدولي الحالي للإنتاج أن يمضي بخطوات سريعة نحو التصنيع في ظل العلاقات الرأسمالية المتخلفة .

إن السؤال عندما يطرح في هذه الصيغة، لا يعود هناك أهمية كبيرة لدور النخبة التحديثية، بل الأهمية تدور حول العلاقات الإنتاجية التي تشكل أساس التصنيع، والتي تحدد أيضاً دور الدولة في تسريع عملية التصنيع .

وليس مصادفة أن الدولة العربية التي بلغ فيها التصنيع درجة عالية من التطور، هي تلك الدول التي أنجزت بهذا الشكل أو ذاك علاقات إنتاج اشتراكية في ظل سلطة دولة معادية للامبريالية وتسعى إلى وضع حدٍ لعلاقة التبعية بها، بمعزل عن رأينا الراهن بهذه التجارب من حيث نظام الحكم .

فمصر الناصرية مثلاً، استطاعت تشييد مشاريع صناعية كبيرة بفضل نقل التكنولوجيا العصرية وإعداد الكادر الوطني اللازم لذلك، ولم يكن هذا ممكناً إلا في إطار سلطة وطنية تدخل كعامل تسريع لعملية التقدم بشكل عام والصناعة بشكل خاص.

فالدولة تلعب دوراً أساسياً في عملة التصنيع الوطني، ولانريد الآن التحدث عن التصنيع كعملية ذات نتائج اجتماعية - طبقية - وسياسية وأخلاقية، بل نكتفي بالقول: إن تجربة مصر في الستينات قد أكدت أهمية رأسمالية الدولة ذات التوجه الاشتراكي في خلق المقدمات الضرورية لعملية التصنيع. وهنا بالذات تلعب القيادة السياسية دوراً هاماً لامن حيث طبيعتها النخبوية التحديثية، بل من حيث طبيعتها الطبقية والقوى الاجتماعية والأساس الفكري الايديولوجي الطبقي الذي يحركها، وأكدت التجربة التاريخية مرة أخرى أن مصر بعد أن تمت الردة فيها وأعيدت العلاقات الرأسمالية التابعة قد تحولت إلى شبه مستعمرة امبريالية وسوقاً واسعة للسلعة الغربية، التي تدمر الآن سوق السلعة المحلية.

وتأسيساً على ماسبق، لا يعدو للنخبويين التحديثيين أهمية تذكر. فإن المسألة تطرح على النحو التالي: هل تمثل القيادة السياسية مصالح الشعب الواسعة، أم مصالح أقلية برجوازية تابعة وحقيرة بالمعنى الأخلاقي؟

هل سلطة الدولة معادية للامبريالية أو لأمريكا بالذات؟ أما تابعة لها وأداة من أدواتها؟

هل تعمل الدولة على تطوير الاقتصاد الوطني وتربية الكادر العلمي، ونقل التقنية في إطار سياسية عامة للتحرر، أم تعمل الدولة على حماية عملية الاستغلال الامبريالي واستمرار العبودية؟

إذ ذاك فإن من الطبيعي أن لا يكون هناك أهمية لأية قيادة سياسية حيادية همها الوحيد أن تنقل المجتمع العربي من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي.

وما الدفاع عن قيادة تحديثية حيادية، حيادية تجاه التناقض الطبقي، حيادية تجاه الصراع العالمي، حيادية تجاه استغلال الامبرياليين في الشكل فقط، إلا دفاعاً

عن العلاقات الرأسمالية السائدة المتخلفة ودفاعاً عن السلطة السياسية المتحكمة بمصائر البشر المسحوقين، ودفاعاً عن أحط أشكال البرجوازية التابعة، إنه ببساطة - أي هذا الدفاع - صورة أيديولوجية للدفاع عن التخلف وليس التقدم .

لأنريد أن نتوقف عند الأشكال الأخرى من التحديث التي يطرحها السيد حسن صعب، إذ أنها تجري على نفس المنوال، بل سننهي هذا البحث في السؤال التالي : ما التحديث أصلاً؟

التحديث مصطلح قله بعض المفكرين الغربيين لصياغة تصور جديد لعلمية التغير الاجتماعي، المتناقض في الأساس للتصور الماركسي للتقدم التاريخي - الاجتماعي . إنه ليس من إبداع حسن صعب إطلاقاً بل أن حسن صعب يستعيره من الغرب ولاسيما من روستو، ليست، الموند، بندركس، باي ليرز وأخزين . وهذا الأمر ليس نقطة مطعن طبعاً، فكلنا يستعير من الغرب .

وعلى الرغم من أن حسن صعب يعتبر التحديث «ثورة» فإن التحديث ينفي عملية الانتقال الثوري من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى عديدة، أي ينفي التحول الثوري من تشكيلة اجتماعية - اقتصادية إلى تشكيلة أكثر تقدماً . نقطة الانطلاق التحديثية هناك نمطان من المجتمعات : نمط تقليدي قديم ونمط حديث . والمسألة كلها تكمن في انتقال المجتمع من مجتمع قديم تقليدي إلى مجتمع معاصر . ومن المجتمع المعاصر إلى مجتمع المستقبل .

يرى بندركس أن «العنصر الأساسي في تعريف التحديث هو أنه منسوب بضرب من التغيرات الاجتماعية التي حدثت منذ القرن الثامن عشر - التغيرات التي أدت إلى «الاختراق» السياسي والاقتصادي في بعض المجتمعات الرائدة والتي سببت بالتالي تغيرات في المجتمعات التابعة لها»^(٣٧) .

أي أن عملية التحديث تفرض وجود دول نموذجية متقدمة، ودولة تابعة تسعى لإعادة إنتاج تجربة هذه الدول المتقدمة .

وفي هذا المعنى يتحدث ليفي عن معيار التحديث من حيث وجود الدول الحديثة كالولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي وانكلترا وفرنسا، ووجود

دول مازال أمامها شوط طويل للوصول إلى مستوى الدول الحديثة الأنفة الذكر^(٣٨). ويحاول فيركل أن يجعل من التحديث نظرية في التقدم الاجتماعي، بعامه وليست فكرة توحى بعملية لحاق الأمم المتخلفة بالأمم المتقدمة، ناظراً إليه من حيث هو انتقال من المجتمع الزراعي إلى المجتمع الصناعي. ويعتبر أن هذا الانتقال يترافق مع مراحل ثلاث من التطور الاجتماعي السياسي. أ - المجتمع التقليدي - الملكية الأليفارشية. ب - مجتمع الدفعة أو الوثبة - الامبراطورية البيروقراطية والاستبدادية، ج - المجتمع التحديثي المعاصر - ويعني به المجتمع الرأسمالي - الديمقراطية التمثيلية^(٣٩).

مما لاشك فيه أن العالم الثالث في مستوى التطور التاريخي - الاجتماعي عالم متخلف عن العالم الرأسمالي الغربي والأمريكي الياباني، ومشكلة اللحاق بمستوى التطور بالنسبة إلى بلدان العالم الثالث ليست منعزلة على الإطلاق عن حاجات الإنسان المتخلف في الحياة والحرية والتمتع بإنجازات الثورة التقنية المعاصرة وتحقيق هذه الحاجات لا تنفصل أبداً عن الاستقلال السياسي والاقتصادي الذي من شأنه أن يقضي على الاستغلال الفظ الذي تمارسه الرأسمالية الغربية للدول النامية كما لا ينفصل عن العلاقات الديمقراطية التي تمنح الفرد فاعلية أكثر في المجتمع.

وأساس المشكلات الاقتصادية - العوز المادي، والتخلف التقني والصناعي بالنسبة إلى إنسان العلم الثالث أساس سياسي قبل كل شيء. حتى لو طرح هذا الإنسان قضية اللحاق بأوروبا الرأسمالية. فهل هناك إمكانية لتطور رأسمالي مستقل خارج تحطيم علاقة التبعية التي تفرضها الرأسمالية العالمية على المتخلف وهل يمكن تحقيق تحطيم علاقة التبعية بالرأسمالية العالمية عن طريقة التطور الرأسمالي؟ إن تشكل الرأسمالية الغربية قد استغرق مدة طويلة (من القرن السادس عشر). وقد تطورت ونمت بشكل تدريجي وطبيعي. أي أنها نشأت بفعل التطور الداخلي للغرب. بعد أن تراكت جملة من الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والتي أدت إلى الانتقال من أسلوب الإنتاج الما قبل رأسمالي إلى الرأسمالية.

أما العلاقات الرأسمالية في بلدان العالم الثالث فإنها لم تنشأ إلا تحت تأثير خارجي ومتأخر، أي يجري نشوء وتطور الرأسمالية، دون تكون الشروط المسبقة الضرورية لهذا النشوء وهذا التطور.

كما أن الرأسمالية في العالم المتخلف تتطور في مرحلة بلغت فيها الرأسمالية الغربية أشكالاً عليا من التطور^(١١) ولهذا فإن دخولها إلى بلدان العالم الثالث، قد صعب من عملية تطورها. لأنها لا تستطيع الحراك إلا في الشروط التي أرادها لها النظام الرأسمالي الغربي. وفي مرحلة التقدم الهائل للرأسمالية الأوروبية - فإن الرأسمالية في الدول النامية لا تستطيع إعادة إنتاج المراحل المختلفة لتطور الرأسمالية التقليدية كما أشار بحق خوروسا^(١٢).

«فلا يكن لمؤسسة ميكانيكية حديثة أن تراجع إلى مستوى معمل صغير في عملياتها، فهي تحتاج إلى سوق واسع، وإلى نسبة عالية من الرأسمال الثابت وإلى مستوى مواز من التقسيم الاجتماعي للعمل. لهذا السبب، لا تقوى الرأسمالية المتطورة - الغربية - (أ. ب). إلا على تعديل البنيات التقليدية باتجاه مصلحتها» وتدخل في تعايش مصطنع مع هذه البنيات، ولذلك نجد عدم تجانس بين الصناعة والزراعة، ونجد استقلالاً للاقتصاد التقليدي عبر تخصيصه لتصدير المواد الخام، ونجد أن العلاقات السلعية - النقدية قد اخترقت بشكل مشوش اقتصاد دولة متخلفة دون تطور مواز لقواه المنتجة. . نجد أن البرجوازية تعاني من قصور دائم في تطورها على التربة الوطنية»^(١٣).

لقد كتب سمير أمين بحق قائلاً: «منذ نهاية القرن التاسع عشر والتطور اللامتكافئ يفصح عن ذاته من حيث الجوهر بتقسيم النظام الامبريالي إلى مراكز مسيطرة وأطراف خاضعة»^(١٤) وقد استنتج سمير أمين بعد تحليل لطبيعة العلاقة بين المركز المسيطر والطرف التابع. أن امكانية نظام رأسمالي مكتمل ومستقل ذاتياً في الأطراف أمر مستبعد. لذلك فإن كانت نظرية التطور المرحلي مجرد تأخير تاريخي لبعض المراكز قياساً إلى بعضها الآخر، تصلح إجمالاً بالنسبة إلى تكون المراكز التدريجي فإنها لا تنطبق بالمقابل على الأطراف»^(١٥).

والتحديث كإيديولوجيا وتصور غربي لمستقبل العالم الثالث لا يهدف إلا إلى حرق البلدان المتخلفة عن الطريق الحقيقي لتحررها السياسي والاقتصادي والاجتماعي . هذا التحرر الذي يتطلب قبل كل شيء فك علاقة التبعية بين المركز الامبريالي المستغل والطرف المتخلف المستغل جداً .

وبالتالي يهدف إلى تعميم وهم إمكانية تحول الرأسمالية في العالم الثالث إلى نظام قادر على نقل هذه الدول إلى مستوى «المجتمع الصناعي الغربي» والمجتمع الصناعي الغرب ليس إلا المجتمع الرأسمالي طبعاً .

لكن الغرب كدول امبريالية هو العائق المهم أمام أي شكل من أشكال التقدم حتى ولو كان التقدم رأسمالياً وكفياً بتحقيق الاستقلال الوطني بالمعنى السياسي والاقتصادي . وهم لأنهم يدركون استحالة قيام رأسمالية متقدمة لأسباب كثيرة أهمها استغلال الرأسمالية العالمية الغربية . وإعادة إنتاج هذا الاستغلال ، فإنهم عن طريق طرح إيديولوجية التحديث يسعون للحيلولة دون نمو الوعي الحقيقي بشروط التحرر . وأهمها اختيار النظام الاشتراكي الخاص . لاسيما وأن شعوب بلدان العالم الثالث بدأت تدرك أن المصير التعس ليس إلا نتيجة استمرار الاستعمار . والهيمنة الامبريالية . من هنا نفهم قول بلدم فيلد : «إن كسب المعركة على صعيد تحديث البلدان النامية مسألة حيوية بالنسبة إلى الولايات المتحدة الأمريكية»^(١٤) .

فالتحديث لا يعني سوى استمرار الربط والربط الدائم لدول العالم الثالث بالامبريالية العالمية .

غير أن الدفاع عن الاشتراكية اليوم لم يعد قادراً على التأثير الكبير لدى البشر في العالم الثالث ، بسبب الأزمات الكبيرة التي تعرضت لها التجارب الاشتراكية في العالم ، وبسبب تلك التجارب الفاشلة وخاصة في بلدان العالم الثالث التي لم تحل أياً من الأهداف الاقتصادية والاجتماعية التي طرحتها في فترة من الفترات حلاً كاملاً وتبذل الدعاية الامبريالية جهداً كبيراً لا لتدليل على وجود أزمة في عالم الاشتراكية فحسب ، بل وللتدليل على أن أصلح الطرق للتطور هو طريق التحديث الرأسمالي . وهذه الدعاية تترافق مع ماأشرنا إليه من المشكلات التي اعترضت طريق التطور

الاشتراكي في بلدان الاشتراكية المنهارة - والإخفاقات لما سمي بطريق التطور
للأرسمالي .

وهكذا توافرت شروط مهمة في العالم الثالث لجعل الحديث عن الاشتراكية
مدعاةً للضحك وللسخرة .

ولهذا ما أن تدافع عن الاشتراكية ، شفاهياً أو كتابة - كنظام إنساني وسبيل
وحيد للتطور والتقدم وفك التبعية والتحرر من أصفاد الاضطهاد الامبريالي ، كسبيل
للاحتفاظ بثروات الوطن ، حتى تبدو في نظر الكثيرين وكأنك تدافع عن فكرة قديمة
أثبت الواقع التاريخي كذبها وهمها ، فيأتيك الكثير بالحجج مدافعين عن ديمقراطية
الرأسمالية ، وعن مجتمع الوفرة والرخاء والحرية .

أي لا يدافعون عن العلاقات الرأسمالية السائدة في الوطن العربي والعلاقات
التي تستحق الإنسان بكل همجية ، بل يدافعون عن الرأسمالية في أعلى مراحل
تطورها في الغرب ، معتقدين أن إمكانية تحقيق رأسمالية كهذه في بلدان العالم
الثالث هي الإمكانية الوحيدة للتحرر مع أن إمكانية كهذه - أي عادة إنتاج الغرب
بأعلى مراحلها - هي اليوم أمر مستحيل .

إن المسألة بالنسبة إلى إنسان عربي ، مضطهد لم تعد ولم تكن أصلاً قائمة
في تجميل صورة الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي أو غيره أو في تقييح صورة
الرأسمالية في الغرب الرأسمالي الأوروبي ، أو الأمريكي على الرغم من الأهمية
الكبيرة لوجود نموذج اشتراكي بالنسبة إلى تكوين الوعي الاشتراكي والحركة
الاشتراكية . كما أن المسألة ليست في الدفاع عن شعار الاشتراكية في شروط ممارسة
أحط أشكال البرجوازية .

بل إن الاشتراكية تطرح اليوم بالنسبة إلى العربي أو الأفريقي أو الآسيوي
كوسيلة أساسية للتحرر من التبعية للامبريالية التي تنتج الفقر في بلدانهم هذا من
جهة ، وكوسيلة للقضاء على أحط أشكال البرجوازيات التابعة التي تشكل شرطاً
مريحاً للاستغلال الامبريالي من جهة ثانية .

أي أنها خيار ضروري جداً لانجاز التقدم والتحرر ، فإذا كان الواقع التاريخي

قد دلت على دور الامبريالية في إبقاء حالة التخلف في البلدان النامية، وعلى استحالة التقدم الرأسمالي المستقل وإعادة إنتاج سيورة الرأسمالية في وطن الهيئة الامبريالية وعلى الدور القدر المستغل للشركات المتعددة الجنسيات، وعلى الارتباط القائم بين السلطات البرجوازية في العالم الثالث والامبريالية فإن النتيجة المنطقية + النظرية هي أن أي عملية تحرر يجب أن تبدأ من فك هذه التبعية وفك هذه التبعية يفترض منطقياً أيضاً بناء نظام اجتماعي وسياسي واقتصادي مناقض للامبريالية. ولا يمكن لأي نظام أن يكون مناقضاً لامبريالية إلا إذا كان نظاماً اشتراكياً مستقلاً.

لكن الانتقال من الاشتراكية كنتيجة منطقية إلى تحقيق الاشتراكية أمر وإن كان لا يكفي فيه الوعي الاشتراكي، فإن وعي الاشتراكية كطريق للتحرر أمر لا بد منه، إذ لا يمكن أن تخلق الاشتراكية إلا بنظرية اشتراكية، يتبناها البشر.

صحيح أن الطريق إلى الاشتراكية في العالم الثالث، وفي الوطن العربي بالذات - يبدو بعيداً جداً، الآن. ولن يمر إلا عبر توسطات من النضال كثيرة، لكن تأكيد وأهمية النظام الاشتراكي كطريق للخلاص أمر يجب أن لانمل من تكراره حتى ولو لم يجد آذاناً صاغية.

ولاشك أن الربط المباشر بين تبني أيديولوجيا التحديث من قبل بعض المفكرين العرب أو من قبل جزء من البشر الذين يعيشون القلق الناجم عن الهوية القائمة بين الغرب الامبريالي والشرق العربي، والدفاع عن الامبريالية أمر ليس صحيحاً. فقد يكون هؤلاء معتقدين بكل إيمان وهم حقيقي أن التحديث هو أقرب السبل للوصول إلى مجتمع «صناعي متطور ومستقل». لهذا يكتسب الحوار معهم قيمة الإيجابية، كالحوار مع الدكتور حسن صعب لكن المسألة ليست في النيات الصادقة والهموم الكبيرة، بل في النتائج العملية والنظرية المترتبة على تفكير كهذا، وفي الأساس الطبقي الذي يطل من أفكارهم ومعتقداتهم.

وإن أدواتهم المعرفية التي يستخدمون تدل دلالة واضحة على أنهم لا ينظرون إلى الامبريالية كعنصر أساسي من عناصر التخلف الذي نعيش إنها أدوات تبدو

للهولة الأولى حيادية: المجتمع الصناعي، المجتمع الزراعي، المجتمع التقليدي، النخبة، التقنية، التخطيط، العقل العلمي، المصلحة، التحديث، الديمقراطية، الخ. هذه الأدوات هي ذاتها الأهداف التي تطرحها أيديولوجيا التحديث.

ولكن في أي صورة يجري الدفاع عن هذه الأهداف، وفي أية منظومة فكرية، طبقية تدرج؟

أي أن الدفاع عن ضرورة التصنيع، وتطوير التقنية، وتقديم العلم، والتحرر من المعتقدات القديمة، وبناء الديمقراطية، هو دفاع مشروع، بل وضروري. ولكن عزل هذه الأهداف عن الصراع بين الامبريالية وبين الشعب العربي، عزلها عن الصراع الطبقي بين طبقات حاكمة تابعة، وبشريرسفون تحت أشنع أشكال الاستغلال الطبقي، عزلها عن الدور الذي تلعبه الجماهير المسيسية الواعية لمصالحها، عزله عن الصراع من أجل المساواة والعدالة، عزله عن التناقضات القائمة في العالم، عزله عن التحالفات مع قوى عالمية تدعم الاستقلال والحرية للشعوب، كل ذلك يحول هذه الأهداف، إلى أتوبيا برجوازية في أحسن الأحوال، وهذا إذا لم نقل أنها تتحول إلى سلاح بيد الامبريالية لاستمرار هيمنتها وسيادتها. ولاشك أننا لانستطيع التفكير بمستقبلنا بمعزل عن التطورات الحاصلة الآن في العالم.

لانستطيع أن نعزل مستقبلنا عن الثورة التقنية المعاصرة وعن اتساع دائرة الديمقراطية وعن همومنا القومية والوحدة والتحرر.

ولكن كيف يمكن أن ندرج إنجازات البشر لإنجازاتهم المادية والثقافية الروحية في خدمة مسألة تجاوز التخلف والتبعية والتجزئة؟

كيف نحول البشر إلى عنصر فاعل في اختبار طريق التقدم الاجتماعي - التاريخي؟

عن هذا السؤال لانستطيع أن يجيب السماسرة وتجار الحروب وممثلو الامبريالية وأصحاب مشاريع الخدمات السياحية وتجار السوق السوداء الفرعون اليوم

بإنهيار الاشتراكية . كما لا يستطيع المتكلسون الذين فقدوا ارتباطهم بالحياة وعطلوا ملكة تفكيرهم بحفظهم عن ظهر قلب «قانوناً» أوقوانين من الماركسية وأن يقدموا إجابة تنجب اقتناعاً لدى البشر.

وإذ ندافع عن الاشتراكية فإننا لاندافع عن نموذج ساد هنا أو هناك بل ندافع عن مجتمع يحقق العدالة والمساواة والتقدم التقني والثقافي عن مجتمع يصنع ثقافة متقدمة في شروط حياة ديمقراطية تعيد نقل البشر إلى شخصية فاعلة بعيداً عن الخوف والارهاب .

والطريق إلى ذلك طويلة ، والاستعجال طريق محفوف بالمخاطر . وإذا كانت مسيرة الألف ميل تبدأ بخطوة فليكن الدفاع عن الديمقراطية وفك التبعية أولى الخطى وأصعبها ولاشك .

هوامش الفصل الثالث

- ١ - حسن صعب، تحديث العقل العربي «دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي الحديث» بيروت، ١٩٧٢، ص ٢، ص ٢٣.
- ٢ - حسن صعب، المرجع السابق، ص ٢٤.
- ٣ - حسن صعب، المرجع السابق، ص ٢٥.
- ٤ - حسن صعب، المرجع السابق، ص ٤١، لقد كتب حسن صعب ذلك قبل أن تعصف الأزمة «بالديمقراطية الاشتراكية».
- ٥ - حسن صعب، المرجع السابق، ص ٥٠.
- ٦ - حسن صعب، المرجع السابق، ص ٥٠.
- ٧ - نقلاً عن كتاب «أوروبا والتخلف في أفريقيا، لمؤلفه والتر رودني»، الكويت، ١٩٨٨، ص ١٠.
- ٨ - حسن صعب، المرجع السابق، ص ٢٤.
- ٩ - ماونسي تونغ، تحليل المجتمع الصيني، المؤلفات المختارة، ج ١ بكين، ١٩٦٨، ص ٤.
- ١٠ - اعتمدنا هنا على كتاب د. طارق الغراوي «الفكر والتاريخ الاقتصادي» بغداد ١٩٧٥، ص ١٩٧ - ٢٠٣.
- ١١ - حسن صعب، المرجع السابق، ص ٣٢.
- ١٢ - حسن صعب، المرجع السابق، ص ٣٣.
- ١٣ - حسن صعب، المرجع السابق، ص ٣٣.

- ١٤ - حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، بيروت ١٩٧٤، ص ١٩، ط ٤.
- ١٥ - حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، ص ٢١ - ٢٢.
- ١٦ - حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، ص ٢٢.
- ١٧ - حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ٨٥.
- ١٨ - حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ٨٦.
- ١٩ - حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، ص ٢٩.
- ٢٠ - حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، ص ٣٢.
- ٢١ - حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، ص ٣٢.
- ٢٢ - حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، ص ٣٣.
- ٢٣ - حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ٩٣ - ٩٥.
- ٢٤ - نايف بلّوز، تاريخ الفكر الاجتماعي، دمشق ١٩٨٧، ص ٢٨.
- ٢٥ - نايف بلّوز، المرجع السابق، ص ٢٩.
- ٢٦ - انظر، لينين تطورات الاتجاهات الأساسية في الفكر الاجتماعي - السياسي في لبنان وسوريا ومصر، ١٩٧٨، ص ٥ - الطبعة الروسية.
- ٢٧ - انظر أحمد برقاي، محاولة في قراءة عصر النهضة، بيروت ١٩٨٨، ص ٦٥.
- ٢٨ - حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١١٦ - ١١٨.
- ٢٩ - حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١١٨.
- ٣٠ - حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١١٩.
- ٣١ - حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١١٩.
- ٣٢ - حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١٢٠.
- ٣٣ - حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١١٢.
- ٣٤ - حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١٢٢ - ١٢٣.
- ٣٥ - حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١٢٣ - ١٢٥.
- ٣٦ - حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١٣٢.
- ٣٧ - حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١٣٤.
- ٣٨ - سيمون تشوداك، النمو المجتمعي، دمشق ١٩٨٠، ص ٣٧٦.

- ٣٩ - سيمون تشوداك، المرجع السابق، ص ٣٧٥.
- ٤٠ - الشيوعية والإنسان والثورة العلمية - التقنية، لينتغراد، ١٩٧٧، ص ١٤.
- ٤١ - انظر شاباور، أزمة الايديولوجيا المناهضة للشيوعية، موسكو ١٩٧٣، ص ٧٧.
- ٤٢ - انظر ف. ج. دوروس، الشعبية، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، بيروت ١٩٨٦، ص ٥٤.
- ٤٣ - فوروس، المرجع السابق، ص ٥٤.
- ٤٤ - فوروس، المرجع السابق، ص ٥٥.
- ٤٥ - سمير أمين، الطبقة والأمة في التاريخ والمرحلة الامبريالية، بيروت ١٩٨٠، ص ١٠٦.
- ٤٦ - سمير أمين، المرجع السابق، ص .

الفصل الرابع

فكرة الاستقلال التاريخي التام
بين غرامشي والجابري

فكرة الاستقلال التاريخي التام بين غرامشي والجابري

ينهي الدكتور محمد عابد الجابري كتابه الخطاب العربي المعاصر قائلاً : «إن الحاجة تدعو اليوم ، أكثر من أي وقت مضى ، إلى تدشين «عصر تدوين» جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح . . . نقد العقل العربي»^(١) والحق أن الجابري لم يترك قارئه نهياً لتكهناتٍ لما يقصده بالعقل العربي فقد عرفه في كتابه اللاحق «تكوين العقل العربي» بقوله : «نستطيع الآن أن نحدد مفهوم العقل العربي» ، كما سنتناول بالتحليل والفحص في هذه الدراسة ، تحديداً أولاً ، فنقول : إنه ليس شيئاً آخر غير هذا الفكر الذي نتحدث عنه : الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها ، هي الثقافة العربية بالذات ، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية ، كما تحمل وتعكس وتعبّر ، في ذات الوقت ، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن»^(٢) .

إذاً نقد العقل هو نقد للفكر ، الفكر العربي بوصفه ناتجاً ثقافياً ومنتجاً للثقافة . وينطلق مؤلف «بنية العقل العربي» من رغبة شديدة في نقد مجرد ، من أجل صياغة مشروع نقدي ، من أجل تأسيس «العقلانية» أو ما يسميه هو «العقلانية النقدية»^(٣) والهدف النهائي لعقلانية نقدية كهذه هو تحقيق «الاستقلال التاريخي التام للذات العربية»^(٤) .

إذاً إن الهدف من تأسيس عقلانية نقدية هو تحقيق الاستقلال التاريخي التام للذات العربية .

ماهو مجال العقلانية النقدية المقترحة والتي تشكل مدخلاً ميتادولوجياً لنشاط الجابري الذهني : إنه العقل في مختلق تعيناته . «العقل اللغوي والعقل الفقهي والعقل العقدي والعقل المستقبل والعقل السياسي»^(١) .

والاتجاه إلى العقل مباشرة لنقده هو كما يرى الجابري مدخل إبستيمولوجي لاغنى عنه .

غير أن العقلانية النقدية لا تقف عند حدود «لأن هذا النقد يجب أن يستمر وأن يتجدد ويستأنف أبداً»^(٢) .

ولا يحسبن المرء أن الجابري ينزع إلى نقد العقل فحسب ، وإنما يدعو إلى تعميم النزعة النقدية لأن القضية كما يفهمها ويقدرها هي قضية حاضر ومستقبل أمة بأكملها وليست قضيته فرد أو تيار أو صنف من الناس . و«إذن فالقضية المطروحة علينا نحن العرب والمسلمين وشعوب العالم الثالث هي البحث عن سبيل إلى المناعة والقوة والمنعة ، وليس هناك سوى سبيل واحد هو الاتحاد . . . وإذن ف«الكتلة التاريخية مطروحة اليوم كضرورة حياتية على صعيد القطر الواحد وعلى صعيد الأمة الواحدة وعلى صعيد العالم الثالث كله .

وهكذا سنكون أمام مفهوم آخر عن مفاهيم غرامشي «الكتلة التاريخية» .

إذاً لوحة الجابري هي كما يلي :

أولاً عقلانية نقدية ، تمارس النقد الإبستيمولوجيا للعقل العربي بكل أبعاده . هذا على مستوى الفكر . أما على مستوى الفاعلية فهناك ثانياً تشكيل الكتلة التاريخية من جميع القوى مهما اختلفت ايديولوجياتها . وبعد يصار - ثالثاً إلى تحقيق الاستقلال التاريخي التام لذات العربية كهدف نهائي . بهذا المعنى يكتسب جهد الجابري صفة المشروع . وبما أن كل مشروع ينتمي إلى المستقبل ، وكل مشروع كيما يتحول إلى واقع يفترض قوى «بشرية» ، فإن المشروع الجابري وظيفة ايديولوجية إلى جانب وظيفته المعرفية . أولن شئت قل إنما يريد أن يؤسس

أيديولوجيا الممارسة على معرفة علمية عقلانية نقدية». هذا ما يريده الجابري .
ومن حق القارىء للجابري أن يتواصل معه نقدياً طالما أن فكره هو الآخر حالة
من حالات «العقل العربي» بمفهومه هو . سأقف في مقالتي هذه عند فكرة أراها قيمة
بالتحليل النقدي ألا وهي فكرة «الاستقلال التاريخي التام» ، لا بسبب أن مبدعها
فيلسوف ومناضل سياسي كبير من وزن غرامشي ، أو بسبب استخدامها من قبل مفكر
عربي صاحب مشروع ، فحسب وإنما بوصفها فكرة يطرحها الجابري كنقطة انطلاق
جديدة في التفاعل مع واقعنا وأفكارنا وهدف مترابط مع مستقبل منشود للأمة العربية ،
يفرض طريقة أو منهجاً في التفكير، أي أنها - أي فكرة الاستقلال التاريخي التام -
ذات دلالة ميتادولوجية معرفية وأيديولوجية بنفس الوقت .

لنعرض في البداية السياق الذي طرح فيه غرامش فكرته هذه ثم ننظر في
السياق الذي استخدم فيه الجابري نفس الفكرة .

في مقدمة لدراسة الفلسفة والمادية التاريخية كتب غرامشي قائلاً . يمكن
للإنسان التفكير بدون وعي نقدي وبشكل غير مترابط ومصادفي أي المساهمة في
نظرة إلى العالم مفروضة عليه بشكل ميكانيكي من قبل المحيط الخارجي ، أي من
قبل إحدى الجماعات الاجتماعية الكثيرة التي يدخل الإنسان في وسطها بشكل
اتوماتيكي منذ ولوجه عالم الوعي وهذه الجماعة يمكن أن تكون قرية الإنسان أو
إقليمه ، وقد تستمد أصولها الثقافية من الأبرشية ومن نشاط راعي الأبرشية الفكري ،
أو من الكهل البطرياركي الذي اكتسبت حكمته قوة القانون ، أو من امرأة عجوز ورثت
علمها من الساحرات ، أو من مثقف صغير تخلل في عصير غبائه وفي عجزه عن
الفعل ويمكن أن يفضل طريقة أخرى في التفكير، وينشأ نظرتة الخاصة إلى العالم
عن طريق التفكير الواعي والنقدي ، وهكذا فإنه يختار بنتيجة عمل العقل الدؤوب
مجال نشاطه ، ويسهم عن طريق مشاركته النشطة في بناء التاريخ العالمي ، ويكون
قائداً لذاته ، ولا ينتظر بشكل سلبي ومستسلم أن يشكل عالمه المحيط
شخصيته»^(٧) .

إذاً يميز غرامشي بين نمطين من التفكير، تفكير سلبي يشكل ميكانيكياً بحيث

يتحول فيه الإنسان إلى مغلقٍ فحسب، وبالتالي فإن نظرتَه إلى العالم نظرة متوارثة من عالم قديم، ونظرتَه هذه تجعل منه فرداً عاطلاً لا عن التفكير فحسب، بل عن المشاركة في تكوين ذاته ومحيطه.

وتفكير إيجابي نقدي، يصنع الإنسان ذاته على أساسه ويغدو فاعلاً في تحديد مصيره ويحتل موقعاً في تاريخ العالم.

والحقيقة أن غرامشي لا يتحدث هنا عن الإنسان الفرد بل عن نوعين من الجماعات، جماعة راكدة أسيرة عالمها الماضي وجماعة فاعلة تطمح لتغيير العالم. وبالتالي فإن أول تحديد للقوى الاجتماعية إنما يكون على أساس طريقة التفكير. ولهذا يلحق غرامشي بهذا النص ملاحظات أربع ذات أهمية بالغة في كشف ما يقصده بكلامه السابق.

الملاحظة الأولى تتعلق بتحديد انتماء الإنسان إلى تجمع معين على أساس المفهوم الذاتي للعالم. تجمع ينطوي على كل العناصر الاجتماعية التي يتقاسمها الإنسان سواء في التفكير أو العمل. والإنسان يطمح لأن يكون مسؤولاً في هذا النسق أو ذاك من المسؤولية، والإنسان هودائماً جمهور إنساني أو جماعة إنسانية، ويكمن السؤال فيما يلي: إلى أي نمط تاريخي تنمي هذه المسؤولية، أو الجمهور الإنساني الذي يشكل الإنسان فيه عنصره. وعندما لا تكون فكرته عن العالم نقدية ومنطقية، أي مصادفية وغير مترابطة فإن الإنسان ينتمي بنفس الوقت إلى مجموعة من الكتل الإنسانية وتغدو فرديته الخاصة مبرقشة بشكل غريب. حيث تنطوي على عناصر تقربه من إنسان الكهف ومن مبادئ العلوم الحديثة والمتقدمة، تنطوي على بقايا المراحل التاريخية الماضية والمحلية، وعلى الحدد الجنينية لمستقبل الفلسفة التي توحد الإنسانية عالمياً، ولهذا فإن نقد النظرة إلى العالم يعني إضفاء الوحدة المنطقية عليها، ورفعها إلى ذلك المستوى من العلو، الذي يجعلها تصل إلى الفكر العالمي ذاته. وهذا يعني كذلك نقد كل الفلسفة القائمة. ذلك لأنها خلقت آثاراً صلبة في الفلسفة الشعبية.

إن هذه المعالجة النقدية من قبل الإنسان للنظرة الخاصة إلى العالم إنما تبدأ

من وعيه من هوفي الواقع ، من وعيه لذاته كنتاج لعملية تاريخية تركت عدداً لا يحصى من الآثار في وعيه لهذا الحمل الذي لامه من حصر الإرث ، ومن أجل البداية لابد من حصر كهذا^(٨).

يعالج غرامشي في هذه الملاحظة مسألة على غاية كبيرة من الأهمية وذات رهونة كبيرة في عالمنا العربي ، ألا وهي ، انتماء الإنسان في اللحظة ذاتها إلى عالمين مختلفين من الأفكار. عالم قديم وعالم حديث عالم يتكون فيه محلياً وعالم يأتيه من الإنسانية في آخر منجزاتها.

وإن حل هذه الثنائية غير ممكن إلا في عملية نقدية تطال ذاته وعالمه بوصفه عملية تاريخية.

إذاً إن أول ضرورة من ضرورات النقد هو أن يتخلص الإنسان من الثنائية نحو وحدة منطقية منسجمة. أي رفع التعارض بين إرثه وبين ما يكتسبه من عالم أرقى . أما الملاحظة الثانية وهي مترابطة جداً مع الملاحظة الأولى حيث يقول غرامشي : «لا يجوز أن نفصل الفلسفة عن تاريخها ولا الثقافة عن تاريخ الثقافة . لا يجوز أن تكون فيلسوفاً بالمعنى المباشر والكامل لهذه الكلمة ، أي لا يمكن أن تكون نظرة منطقية للعالم دون وعي تاريخها ، دون أن تعرف في أي حلقة من حلقات التطور تشكلت مثل هذه النظرة . دون وعي إن هذه النظرة إنما تقع في تناقض مع نظرات أخرى أو عناصر من نظرات أخرى . إن نظرتنا الخاصة إلى العالم تجيب على أسئلة محددة بطرحها الواقع ، أسئلة محددة وأصيلة في أهميتها . كيف يمكن أن تصف الحاضر وخاصة الحاضر المحدد عن طريق مفاهيم قُدت من أجل دراسة مشكلات الماضي التي غالباً ما تكون بعيدة ومتجاوزة ؟ وإذا كان الأمر على هذا النحو فإن المفكر غداً متجمداً في الزمن الخاص . وهذا يعني أنه إنسان متجمد وليس إنساناً حياً معاصراً . أو أن هذا الأمر يتحدث ، على الأقل ، عن إنسان مفصل بشكل أخرق .

وقد يحدث - في حقيقة الأمر - أن تكون هناك فئات اجتماعية تعبر في بعض الجوانب عن التطور العالي للعصر ، وفي جوانب أخرى تكون متخلفة في علاقتها

بموقعها الاجتماعي الخاص، ولهذا تكون عاجزةً عن تحقيق الاستقلال التاريخي التام»^(١)

إذاً إن الاستقلال التاريخي التام للجماعة لا يعني سوى الوصول إلى وعي منسجم، ذي وحدة داخلية. وحدة بين موقعها الاجتماعي ومستوى تطور العصر الذي تعيش فيه. وإلا ستبقى نهياً للتناقض بين نوعين من العلاقة بالعالم علاقة ماضوية متخلفة وعلاقة عصرية. وإذا كان كل فكر أو ثقافة قد تكون في التاريخ فإن أسئلة الواقع المعاش لا يمكن الإجابة عنها عن طريق أجوبة «أجهزة معرفي قديم أو أشيد لمواجهة عالم مختلف عن العالم المعاش.

وإذا كان للمعرفة طابع إنساني فإن اكتسابها جزء مهم من تحقيق هذا الاستقلال التاريخي التام، استقلال عن الماضي. ولما كان اكتساب المعرفة - أي الاندراج في العصر غير ممكن إلا عن طريق اللغة، فإن علاقة ما يجب أن تتم مع لغة العصر أيضاً وهذا هو معنى الملاحظة الثالثة التي يوردها غرامشي حين يقول: إذا كان صحيحاً أن لغة كل فرد تنطوي على عناصر نظرة إلى العالم، وعناصر من الثقافة، فإنه يجب أن يكون من الصحيح أيضاً أن حكم على التعقيد الكثير أو القليل لنظرة المتكلم إلى العالم.

فالذي يتكلم عن طريق اللغة العامية فقط، أو يفهم لغته القومية بدرجة غير كافية، فإنه مترابط بالضرورة بعالم الحس ترابط ضيق ومحلي. إنه متخلف وفوضوي بالعلاقة مع اتجاهات الفكر الكبرى السائدة في تاريخ العالم. إن اهتماماته ستكون ضعيفة، وطائفية وفقير وهذا يعني أنها ليست شاملة.

وإذا كان من غير الممكن دائماً تعلم لغات أجنبية كثيرة للتعرف على مختلف الثقافات، فمن الواجب، على الأقل تعلم اللغة القومية بشكل جيد. فالحضارة العظيمة يمكن ترجمتها إلى لغة ثقافية قومية أخرى. فإلى لغة قومية عظيمة متطورة تاريخياً وغنية يمكن ترجمة أي ثقافة عظيمة أخرى. بكلمات أخرى يمكن للثقافة العالمية أن يعبر عنها بلغة قومية، ولا يمكن فعل ذلك عن طريق اللغة العامية»^(٢).

كما أن من أحد شروط الاستقلال التاريخي التام، هو تعميم المعرفة وبهذا

الصدد يقول غرامشي : «إن خلق ثقافة جديدة لايعني فقط ، القيام باكتشافات مبتكرة بشكل منفرد ، بل يعني كذلك ، - وهذا على جانب كبير من الأهمية - التعميم النقدي للحقائق المكتشفة ، أي إعطاءها طابعاً اجتماعياً وبنفس الوقت تحويلها إلى أساس للنشاط العملي ، إلى عنصر تنظيم لنشاط الناس ، إلى عنصر في عالمهم الروحي والأخلاقي ، إن توجه الناس إلى صور الوعي المنطقية ذات الواحدة الداخلية ، ووعي العالم الواقعي حقيقة فلسفية ، أكثر معنى وأصاله من اكتشاف حقيقة جديدة عن طريق عبقرية فلسفية تظل محصورة في جماعة ضيقة من المثقفين^(١) .

باستطاعتنا إذاً أن نتحدث عن هدف أساسي وضعه غرامشي ألا وهو تحقيق الاستقلال التاريخي التام . وإذا ما أردنا أن نعرف سلباً فإننا نقول إن غياب الاستقلال التاريخي التام إنما يكون بفضل : استمرار ثنائية القديم والجديد في فكر واحد ، غياب النقد ، الوقوف خارج آخر منجزات المعرفة العلمية ، التقوقع داخل اللغة المحلية ، وعدم الاطلاع على لغات حية أو عدم ترجمة الفكر الحي إلى اللغة القومية ، عدم تعميم المعرفة لتطال أوسع فئات الشعب .

لكي تحقق فئة اجتماعية أو طبقة استقلالها التاريخي فما عليها إلا أن تتجاوز تلك العوائق السابقة .

لكن فكرة الاستقلال التاريخي عند غرامشي ليست إلا عنصراً في نسقٍ فكري عام ، أي ليست منفصلة عن تصوره للكتلة التاريخية ، والتي هي في أحد تحديداتها العلاقة بين المفكر والشعب - الأمة .

فالعنصر الشعبي «يحس» ولكنه لا يفهم أو لا يعرف دائماً ، والعنصر الفكري «يعرف» ولكنه لا يفهم أو على الأخص لا «يحس» دائماً . . .

وخطأ رجل الفكري يقوم على الاعتقاد أن المعرفة ممكنة دون فهم ، وخصوصاً ، دون احساس ودون هوى ، ومعنى ذلك أن رجل الفكر يعتقد أنه يستطيع أن يكون مفكراً حقيقياً إذا كان متميزاً عن الشعب والأمة ومنقطعاً عنهما ، وإذا كان لا يحس بأبسط أهواء الشعب ، ولا يفهمها ، ولا يفسرها ولا يثبتها بنسبتها إلى موقف تاريخي

معين ويربطها ربطاً جدلياً بقوانين التاريخ وبتصور للعالم أرقى ، أعده بطريقة علمية متماسكة ألا وهي المعرفة .

ولهذا يرى غرامشي أن العمل السياسي التاريخي لا يتم دون هوى ، أي دون اتصال عاطفي بين أهل الفكر والشعب - الأمة .

ويتابع غرامشي قائلاً : إذا عرفنا علاقة أهل الفكر بالشعب - الأمة . . . بقولنا إنها التحام عضوي تنقلب فيه عاطفة الهوى إلى فهم وبالتالي إلى معرفة . حصلنا عندئذ وبهذا الشرط ، على علاقة تمثل . وحينئذ يتحقق تبادل العناصر الفردية بين المحكومين والحاكمين ، بين الموجهين والموجهين ، أي تتحقق حياة الكل ، التي هي وحدها قوة اجتماعية ، إذ ذاك فقط تخلق «الكتلة التاريخية»^(١٢) .

والمعرفة عند غرامشي معرفة نقدية ، كما تبين لنا سابقاً ، ولكن غرامشي يضيف إلى هذه المعرفة النقدية شرطاً آخر ألا وهو إدراج ما هو ضروري عند الخصم في البناء النقدي الجديد .

وغرامشي يرفض - عند جعل المسائل التاريخية تقع تحت دائرة النقد - تحويل عملية النقد إلى عملية قضائية . فيها متهم ونائب ومدع : «يحاول بحكم دورة أن يبرهن على أن المتهم مجرم يستأهل أن يحرم حرية الجولان . . . إن الخصم قد يعبر عن أمر ضروري يجب أن ندرجه في بنائنا الخاص باعتباره على الأقل جزءاً من كل . كل تفهم الموقف الخصم وأسبابه وكل تقدير له من الزاوية الواقعية (وغالباً ما يكون الفكر الماضي كله خصماً لنا) يدل بالضبط على التحرر من السجن العقائدي (بالمعنى السيء لهذا اللفظ ، أي التعصب العقائدي الأعمى ، أي على الوقوف إزاءه موقفاً نقدياً ، وهو الموقف الوحيد الذي يخصب البحث العلمي»^(١٣) .

يستعير الجابري من غرامشي ثلاث أفكار رئيسية النقد والاستقلال والتاريخي التام والكتلة التاريخية . كعناصر في مشروعه الفكري . والحقيقة ليس غرامشي وحده مصدراً من مصادر مفاهيم الجابري ، ففي «الخطاب العربي المعاصر» يشير الجابري إلى أنه يوظف «مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو «قراءات» مختلفة متباينة . مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانت أو فرويد أو باشلار أو التوسير أو فوكو

بالإضافة إلى عددٍ من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها^(١٤). لكنه يشير إلى أنه لا يتقيد في توظيفه لتلك المفاهيم بنفس الحدود، والقيود التي توطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل يتغاطى معها بحرية واسعة. ويقول: فإذا كان لابد من إعطاء معنى للمفاهيم التي نوظفها هنا فيجب استخلاصه من السياق، أي من الفضاء الفكري الذي تستعملها فيه^(١٥).

ولهذا فإن المفهوم هو الذي يفرض نفسه على الباحث وليس الباحث هو الذي يفرض المفهوم على موضوعه. «لقد تركنا المادة التي تعاملنا معها تشاركنا الاختيار»^(١٦).

المسألة التي نحن بصدد تناولها هي التالية: كيف تعينت فكرة غرامشي «الاستقلال التاريخي التام». في منظومة الجابري الفكرية. بعد أن تعرفنا على السياق الذي طرح فيه غرامشي فكرته الآنفة الذكر.

لقد جاء في خاتمة كتاب الخطاب العربي المعاصر ماييلي: «هيمنة النموذج السلف، رسوخ آلية القياس الفقهي، التعامل على الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، توظيف الايديولوجي في التغطية على جوانب النقص في المعرفي، جوانب النقص في المعرفة والواقع... تلك هي خصائص الخطاب العربي والمعاصر... وسواء اعتبرنا هذه الخصائص المترابطة سبباً أو نتيجة، فإن هناك واقعة أساسية لابد من ربطها بها، ربط علة بمعلول أو معلول به. هذه الواقعة هي، افتقاد الذات العربية المعاصرة إلى ماعبر عنه غرامشي بـ«الاستقلال التاريخي التام». أو بالأحرى عجزها عن تحقيق هذا الاستقلال»^(١٧).

وفي مكان آخر يتحدث الجابري على سلطة النموذجين: النموذج المعرفي الاسلامي والنموذج الغربي «اللذين يتجاذبان» الذات العربية منذ بدء يقظتها الحديثة إلى اليوم^(١٨) ولكي تحقق «الذات العربية» استقلالها الذاتي لابد لها أن تتحرر من هذه السلطة الآنفة الذكر.

وكيف لها أن تتحرر؟ يجيب الجابري: إن خلق أدوات المقاومة... أيها السادة يجب أن يبدأ من هنا، من إعادة بناء الذات العربية بالشكل الذي يمنحها الاستقلال

التاريخي التام، ولن يتأتى ذلك إلا إذا اتجهنا نقدياً في التعامل مع أنفسنا، مع ذاتنا العربية هذه التي لم تعرف النقد منذ عهود طويلة، إلا في صورة مدح أو هجاء، لتتخلل، إذاً عن الهجاء، ونتجه بكل قوانا إلى النقد الذاتي والهدم والبناء، ذلك هو سبيل الاستقلال التاريخي التام للذات العربية، وسبيلها الوحيد»^(١٩).

نحن أمام لوحة طريفة - يرسمها الجابري - تبدو على النحو التالي :
أولاً: الفكر العربي منذ عصر النهضة وحتى الآن فكر عاجز. فهيمن عليه السلف، ويرسف في أغلال القياس الفقهي، فكرواهم يتعامل مع الممكن الذهني كمعطى واقعي، فكر جاهل يختفي خلف الايديولوجيا، أو يخفي جهله خلف الايديولوجيا.

ثانياً: الفكر العربي خاضع لسيطرة النموذج السلفي - العربي والغربي على حدٍ سواء.

ثالثاً: إن كل ماسبق حال ويحول دون تحقيق الاستقلال التاريخي التام للذات العربية. أو أن غياب الاستقلال التاريخي التام للذات قد يكون علة تفسير هذا الفكر على النحو الذي هو عليه.

رابعاً: لكي تتحقق فكرة الاستقلال التاريخي التام للذات العربية لابد من عملية نقد، هدم وبناء، وهو السبيل الوحيد لتحقيق الهدف النهائي - الاستقلال التاريخي التام للذات العربية.

خامساً: هذا الهدم والبناء - أي عملية النقد المرجوة. ستقوم به العقلانية النقدية - أي الجابري ذاته.

والحق أن مراجعة نقدية للفكر العربي الحديث والمعاصر أمر يشكّل جزءاً لا يتجزأ من منطق أية محاولة في التجديد الفكري، فالمفكر الأصيل وهو الذي يطرح الأسئلة الجديدة أو هو ذلك الذي يبحث عن أجوبة جديدة لمسائل سبق وأن تناولها أسلافه الأقربون. أجوبة تغتني بتراكم المعرفة من جهة ويثراء الواقع الجديد من جهة ثانية.

لكن تاريخ تكون الأفكار الجديدة هو دائماً تاريخ تراكم إلى جانب تاريخ

القطع ، ولم يعرف تاريخ الأفكار مفكراً اعتبر نفسه نقطة بدء جديدة كل الجدة ، ينسف بجرة قلم كل ماسبقه من إنجازات مفكرين طرحوا منظوماتهم الفكرية في شروط تاريخية الهمت همهم الذهنية للابداع .

فالقول بأن الفكر العربي الحديث والمعاصر خلو من أية نقطة مضيئة يمكن الانطلاق منها ، أو اعتبار أن هذا الفكر هراء لا قيمة له ، واعتقاد مفكر بأنه لا يبرز جدته إلا إذا أتى مع كل ماسبق ليس إلا ضرباً من مراهة فكرية . أو نزوعاً نرجسياً نجمياً يعبر عن هشاشة النفس وفقر الفكر .

تري : هل كانت تجربة الطهطاوي أصيلة في عصره أم لا ؟ هل الأسئلة التي طرحها الأفغاني أمام الإسلام السائد أسئلة أصيلة أم زائفة ؟ هل كان محمد عبده يهذي وهو يعالج مسألة السلطة أم كان يفكر بشكل أصيل بمستقبل السلطة في بلاده ؟ هل طرح علي عبد الرزاق الإسلام وأصول الحكم خارج هم أصيل يحل مشكلة الدولة التي أرادها مدنية من جميع الوجوه ؟ هل كان طه حسين يهذي وهو يؤسس العقلانية في المنهج ، وللمجتمع والدولة ، هل كان الحصري بعيداً عن هموم أمة تبحث عن هويتها القومية في دولة واحدة ؟ هل كان العروي ، وهو يعالج موقع البرجوازية الصغيرة يتناول وهماً أم واقعاً ؟

ثم لورصدنا تطور الفكر العربي الحديث والمعاصر فسنجد أن هناك حركة متواصلة في إثراء الفكر .

فطه حسين إنما كان الوريث الحق لمحمد عبده فرح انطون ولطفي السيد معاصره ، والفكر القومي المعاصر إنما انطلق من إنجازات الحركة القومية العربية التنويرية التي ازدهرت في نهاية القرن التاسع عشر . وليس علي عبد الرزاق إلا التتويج النهائي لمنطق تطور الإصلاح الديني الذي أول من طرح مسألة فصل الدين عن الدولة . والمفكر الأصيل اليوم إنما يعود إلى حيث انتهى أسلافه مجدداً الأجوبة على قضايا العرب المعاصرين .

هذا ناهيك عن التجربة الأوروبية ذاتها . فثورة ديكارت الفلسفية أبقّت على

أنسلم وهيوم أيقظ كانت من سباته وهيغل وجد عند اسبنوزا فكرة النفي والتحديد وماركس مدين لهيغل بالكثير.

إذاً إن منطق تطور الفكر ذاته هو منطق التراكم ، والنفي الايجابي والابداع المستمر الذي يحتفظ بانجازات الفكرة الصالحة للحياة .

ولا يعرف التاريخ مفكراً - كالجابري - رأى أنه لكي يجدد يحكم بالإعدام على أسلافه وعلى معاصريه بأن واحد . ومع ذلك ترى هل ، استطاع الجابري أن يتجاوز الفكر العربي الحديث والمعاصر ويقدم فكراً لا غرار له ؟

قبل الإجابة على هذين السؤالين أحب أن أشير إلى أن الجابري - وهو يفكر على النحو السابق إنما ينطلق من ذهنية مستبدة ، من ذهنية حاكم جديد ، يفعل أول مايفعل هو القضاء على إنجازات أسلافه ليظهر بمظهر الحاكم الذي لا قبله ولا بعده . وإلا ما هذا الاستهتار بقرنين من التفكير ، ولا يجد فيهما الجابري إلا هراءاً ؟ لاشك أن الجابري باستطاعته أن يجدد كل الأنماط الفكرية التي تحدث عنها ، لكنه بالمقابل سيجد نقيضها أيضاً .

وإذا كانت أمة لم تبدع خلال قرنين من الزمن إلا فكراً مستلباً سلفياً فقهيّاً ايديولوجياً واهماً جاهلاً ، فمن ذا الذي يستطيع أن ينقذها من سباتها هذا . ويبعث فيها أسباب «استقلالها التاريخي التام» .

والحق أنه ليس أدل على خطأ أحكام الجابري القيمية من أننا وفي هذه المرحلة من تطور تاريخنا المعاصر ، نعود إلى عبده وإلى طه حسين وإلى علي عبد الرزاق لنؤسس استناداً إلى ما قدموه على مستوى الفكر نمطاً جديداً من التفكير يستجيب للمسائل الراهنة التي نعيش .

أعود للسؤال الذي طرحت باحثاً عن الإجابة في مشكلة طرحها الجابري وحلاً وجده لها . ألا وهي مشكلة النموذج السلف : العربي والغربي والمتبع لما كتب في الستينات والسبعينات من هذا القرن حول قضية التراث والتجديد يجد أن جل من تناول هذه القضية قد انطلق من طرح المشكلة التالية : كيف يجب أن تكون العلاقة بالتراث العربي والتراث الغربي وجلهم أجمع على ضرورة التحرر من النزعة السلفية

والبحث في التراث عن ماهو عقلائي وضرورة التحرر من نزعة الامتثال للفكر الغربي ، على ضرورة الانفتاح على ماهو إنساني فيه .
هذه المشكلة تعينت في إطار مشكلة الأصالة والمعاصرة أحياناً ، وفي مشكلة النزعة السلفية والنزعة العصرية أحياناً أخرى ، والغالب أن هناك إجماعاً على ضرورة تركيب جديد يحتفظ بما هو قادر على خلق وعي جديد يسهم في التحرر الذاتي .

ماذا فعل الجابري أكثر من ذلك؟

فهو قد طرح ضرورة التحرر من سيطرة السلف عبر بحث ، العقلانية في الفلسفة العربية في المغرب وخاصة ابن رشد ، وضرورة التحرر من سيطرة السلف الأوروبي ولكنه عاد إلى فرويد وباشلار وماركس وفوكو ليستقي منهم منهج بحث .

فمن هذه الزاوية ما الذي يميزه عن الآخرين؟

فلا هو تحرر من السلف العربي ولا هو تحرر من السلف الغربي .

ودعا الجابري إلى ممارسة النقد ، وموحياً للقارئ أنه يدشن عصراً جديداً ، متناسياً الحركة النقدية الفكرية العربية الغنية ، منذ الكواكبي وفرح انطون مروراً بطله حسين وأحمد أمين وانتهاءً بالعروي ومهدي عامل وما بينهم؟

أما من أية زاوية رؤية يتم فيها النقد فهذه قضية ليس باستطاعة مفكر أن يفرضها على الآخرين .

أما جديد الدكتور الجابري فهو اعتبار النقد هو السبيل «الحق والوحيد» لتحقيق مايسميه «الاستقلال التاريخي التام للذات العربية» .

إن للنقد هنا قوة سحرية عجيبة . وهذه القوة السحرية العجيبة ماكان يمكن للجابري أن يكتشفها إلا لأنه بالأصل لم ير مشكلة المشكلات التي تعاني منها الأمة العربية «الذات العربية بلغته» إلا في سيطرة النموذج السلف : العربي والأوروبي . إذ ذاك تبدو المسألة عند الجابري على النحو التالي : ذات تعاني من مرض سيطرة السلف بشقيه ولكي تبرأ من مرضها هذا فما عليها إلا أن تمارس النقد ، وكفى الله المؤمنين شر القتال . وهذا يعني أنه إذا ماشفيت الأمة من سيطرة السلف : فإنها

ستحل مشكلات الوحدة القومية ، والتخلف الاقتصادي ومشكلات السلطة ، والفقير والتبعية للغرب إلخ .

يذكرنا الجابري بالأخوين باورونقد ماركس وانغلز لهما . شأن الجابري هنا شأن «شأن هؤلاء الهيجليين الشباب بميلهم إلى الذاتية لم يروا في الجماهير الشعبية سوى مادة جامدة وكتلة ميتة في سيرورة التاريخ ، ويعلنون بالمقابل : أن الشخصيات المختارة ، بوصفها حملة الروح والنقد ، هم صانعو التاريخ»^(٣٠) . أجل النقد عند الجابري ، يصنع التاريخ ويحقق الاستقلال التاريخي التام للذات العربية .

الذات العربية هنا ذات مجردة تمارس بدورها النقد على ذاتها لماذا؟ لأنها غير مستقلة . ولكن مامعنى أنها غير مستقلة؟ إنها ببساطة أسيرة سلطة الفكر السلفي العربي والغربي . وهي إذا ما أنجزت عملية التحرر من هذه السلطة فإنها تعلن استقلالها .

إنه لإفقار شديد لواقع الحال مابعده إفقار . أن نحصر الاستقلال أو التبعية في خاتمة التبعية للأفكار والاستقلال عن هذه الأفكار .

«الذات العربية» هنا جوهر مفكر ، لكنه لا يفكر على نحو مستقل لكن العرب ليسوا ذاتاً مفكرة ، إنهم بشر متعينون بمجتمعات بعلاقات اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية وعالمية .

وإذا ما تناولنا التبعية كظاهرة من ظواهر المجتمعات العربية فإننا نجدها قبل كل شيء في صورة التبعية الاقتصادية التقنية العلمية للغرب المتقدم . إنها ليست مظهراً من مظاهر التطور اللامتكافئ فحسب ، وإنما في تحول هذا التطور اللامتكافئ إلى طريقة في تعامل الغرب الامبريالي مع العرب ومع جميع دول العالم المتخلف . إنها كظاهرة موضوعية ، قد خلقت الارتهان للغرب من حيث قدرته على الاستغلال الأقصى لشعوب العالم المتخلف من جهة وخلق كوابح خارجية إلى جانب الكوابح الداخلية لعملية التنمية المستقلة .

تأخذ التبعية للغرب مظهراً سياسياً ، من حيث بنية السلطة السياسية القائمة

والتي إذ تعميق عملية التنمية عبر النهب وخلق البرجوازية الكومبرادورية فإنها تقيم علاقة تبعية فاقعة مع الغرب ذاته . إنها بمصادرتها حرية البشر في تحديد صورة ونظام الحكم ، فإنها تعزلهم عن الاندراج في عملية تحررهم الذاتي ، اقتصادياً وسياسياً وثقافياً .

التبعية للغرب تأخذ شكل استبداد السلطة الغربية واحتكارها السوق العالمية ، والتي بفعالها هذا تقضي على إمكانية التراكم الضروري للتنمية من جهة ووجود السوق من جهة أخرى .

إن التعبير عن أمة حالها هذا الحال « بذات عربية » من شأنه أن يسمح « للمفكر الذاتي » أن يهرب من مشكلات الأمة ذاتها . أمة ممزقة ومتخلفة ، تابعة مستبد بها بكل أشكال الاستبداد تعاني من تناقضات أساسية ، طبقية وفكرية ، وصراعات بعضها معلن وبعضها خفي ، وعندما لا يجري الحديث عن أمة هذا حالها ، متعينة اقتصادياً وسياسياً وثقافياً وقيماً ، فإن النتيجة ستكون بالضرورة الحديث عن ذات لاسمات لها اطلاقاً ، وحرمانها من أي تعين تاريخي .

وعندها تبرز المشكلات الذاتية ، لأنها بالأصل مشكلات أمة غير متمتعنة كمشكلة علاقتها بتراتها الفلسفي أو الفقهي أو الأدبي وبتراث الغرب . . الآخر . إن الآخر يكف عن أن يكون قوة مادية ودولاً تملك وسائل الإكراه والاستبداد والاستغلال من اقتصاد وقوة عسكرية وسائل خلق التبعية واستمرارها ، ويتحول إلى أفكار تستبد بنا وتحرمنا استقلالنا .

وهكذا نجد أن فكرة غرامشي حول الاستقلال التاريخي تتحول عند الجابري من فكرة جاءت في سياق كفاح إنساني طبقي اجتماعي سياسي ، فكرة على الطبقة الصاعدة أن تنجزها من خلال انخراطها في النضال السياسي لتحرير المجتمع من سلطة مادية مستبدة ، فكرة مرتبطة برؤية مشكلات العصر وفق أرقى انجازات الفكر البشري ، تأتي على ما هو متخلف وعتيق - نقول تتحول عند الجابري فكرة لا معنى لها ولا مضمون . إنها بالأصل غير مرتبطة بهم أصيل من هموم المجتمع . تتحول عند الجابري من فكرة تسلم الحزب والبشر بسلاح نقدي اتجاه العالم الذي يجب تغييره

عبر عملية تثقيف للبشر، إلى سلاح يواجه عدواً وهمياً من الأفكار التي لاعلاقة لها بتناقضات الأمة الواقعية .

واعلم أن أي نقد للأفكار إذا ما أريد له أن يرقى بمستوى وعي البشر، لن يكون إلا نقداً للواقع أولاً ونقداً للأفكار التي تكرر واقعاً مرفوضاً . أي ليس نقد الأفكار مطلوباً لذاته، وإنما مطلوباً لنقد الواقع بالذات . وبتيجة نقد كهذا تبرز الأسئلة الحقيقية لعالم معيش .

وإذا كانت الأفكار هي الامتلاك النظري للواقع ، فإن اختلاف زوايا الرؤيا اختلاف في طريقة هذا الامتلاك ، عندها يجري الاختلاف في حقل الواقع بالذات ، من حيث ترابطه . إذ ذاك يقود صراع الأفكار وعمليات النقد المتبادلة إلى مستوى أرقى من الفهم والتفسير للعالم المعيش .

ومن شأن إبراز هذه العلاقة - علاقة الواقع بامتلاكه النظري - أن تفضي إلى الكشف عن المشكلات الزائفة والمشكلات الزائفة هي مشكلات مفكر ذاتي لاعلاقة لها بما يطرحه الواقع بالذات .

فمشكلات التخلف والتبعية والتجزئة والاستبداد، الطبقي والسياسي ، والتحرر الوطني والاجتماعي ، والعلاقات التي تقوم بين كل هذه المشكلات الوقائع ، هي حقل التفكير الحقيقي .

وقد يحصل أن تناول هذه المشكلات بالذات قد لا يفضي بالضرورة إلى فهم وتفسير موضوعين لها .

فإذا كان التخلف مشكلة واقعية ، فإن فهمه على أنه نتيجة لتخلف الفكر، أو لسيطرة الفكر الديني ، أولغز وثقافي آتٍ من الغرب إنما يفضي إلى تزييف الواقع بالذات ، وتزييف سبل مواجهته . لأن في ذلك مصادرة لسيرونة التاريخ المليء بالأحداث والانكسارات والنهضات والطبقات والفئات الاجتماعية وأشكال الحكم والبنى الصلبة ، اجتماعية وثقافية واقتصادية ، وإذا لم نفرض واقعاً كهذا فإنه من السهولة رد التخلف إلى التصوف أو إلى ديكرات أو ماشابه ذلك . وعندها لن يكون

المخرج إلا بتجاوز «العقل» «البياني» أو «العرفاني» إلى عقل «برهاني». والدعوة إلى «عقل» يتجاوز تبعيته للسلفين العربي والغربي .
وعندها أيضاً ستكون أما ثنائيات مجردة لآياة فيها :

إذ كان الاستبداد هو عقل مستبد فلا بد من تجاوزه بعقل ديمقراطي .
ولما كان التآلف ثمرة عقل متآلف فلا بد من عقل آديث ، ولما كانت التآعية ثمرة غزو ثقافي فلا بد من «آحصين» «الذات» ضد هذا الغزو .
ولما كان التأآر سببه الدين فلا بد من الإلآاد .
ولما كانت مشكلة الوعي قائمة في سيطرة الآرافة عليه فلا بد من الفكر العلمي وقس على ذلك .

إن طريقة كهذه في التفكير لا تختلف في شيء عن طريقة تفكير الفكر الديني ذاته الذي يقول : إن سبب التأآر هو تنكرنا للإسلام فلا بد من العودة إليه . وإن سبب التآعية هو التنكر لآرائنا ، فلا بد من بعثه من آديد ، وإن سبب فشل محاولات التنمية إنما يعود إلى استيراد طرق التآدين من الغرب ، فلا بد من إبداع وسيلة نابعة من تجربتنا الإسلامية . وقس على ذلك أيضاً .

إذا ليست المسألة في التقاط المشكلات الحقيقية فآسب ، وإنما في طريقة فهمها وتفسيرها أيضاً . في البحث عن الإمكانيات التي تثوي وراء الواقع لا في البآائل المآردة التي لا آحملها الواقع في آآشائه .

وهنا يتآول المفكر إلى مفكر ديمقراطي ، ولما كنا بصدد وظيفة المفكر لا بأس من العودة إلى غرامشي الذي عاد إليه الجابري - وفكرة الفيلسوف الديمقراطي ، الذي طرحها غرامشي وهو بصدد الحديث عن الفلسفة .

يرى غرامشي : أن الشخصية التاريخية للفيلسوف الفرآ هي نتاج العلاقة الإيجابية بينه وبين المحيط الثقافي الذي يريد تغييره . هذا المحيط ، الذي يؤثر على الفيلسوف ويجبره على نقد ذاتي دائم يقوم بوظيفة المعلم . ولا شك أن المعلم يفترض التلميذ ، الفيلسوف غير أن هناك علاقة متبادلة بين المعلم والتلميذ ، علاقة

تمضي إلى تبادل الأدوار. وهنا يظهر في الواقع النوع الجديد للفيلسوف الذي يمكن تسميته بالفيلسوف الديمقراطي^(٣١).

والفيلسوف الديمقراطي هو المقتنع بأن شخصيته لا تقتصر على وجوده الفردي الجسدي، بل هو علاقة اجتماعية نشطة لتغيير المحيط الثقافي؛ وعندما يرضى المفكر بتفكيره الخاص الحر «ذاتياً»، أي الحر تجريبياً، يصبح مجالاً للزيف والاحتيال. أي أن الفيلسوف الذي يعتقد أنه حر وغير مندرج في الحياة ولا يتحول إلى تلميذ هو فيلسوف فقير: إنه فيلسوف مجرد، إن الفيلسوف الديمقراطي هو ذلك الذي يحقق وحدة العلم والحياة، التي هي وحدة نشطة، وفيها فقط تتحقق حرية التفكير، إنها علاقة المعلم بالتلميذ، علاقت الفيلسوف بمحيطة الثقافي، الذي يعمل في إطاره، والذي يأخذ منه المشكلات التي يجب طرحها وحلها، هذه العلاقة هي علاقة الفلسفة بالتاريخ. بلهجة أخرى إن الفيلسوف الديمقراطي هو الفيلسوف الذي يوحد بين الفلسفة والواقع.

ويبقى السؤال الأهم الذي يجب طرحه: كيف يمكن للمفكر أن يدعو إلى الاستقلال التاريخي التام «للذات العربية» دون أن يكون للتاريخ أية مكانة في منظومته الفكرية؟ أو مكانة هامشية جداً في كلمات قليلة.

«العقل العربي» الذي تكون منذ عصر التدوين مازال هو «العقل السائد». فبنية التفكير لم تتغير مع امتداد قرون طويلة تمتد من القرن الثاني الهجري وحتى القرن الرابع عشر، فنحن فضلاً عن أننا لانعرف شيئاً من الشروط التاريخية التي كونت البيان والعرفان والبرهان، لانعرف أيضاً شيئاً عن الشروط التاريخية التي سمحت لبنية النظم المعرفية التي تكونت في عصر التدوين أن تستمر حتى الآن، إذا سلمنا جدلاً بأن الأمر تم على النحو الذي يراه الجابري.

فالسلطات الثلاث التي تشكلت منها بنية العقل العربي - سلطة اللغظ وسلطة الأصل وسلطة التجويز حاضرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر كما يقول الجابري. فخصائص الخطاب العربي الحديث والمعاصر هي خصائص الخطاب العربي القديم. «هذه من تلك كالماء من الماء»^(٣٢).

لاشيء يتقدم لاشيء يتغير كل شيء حاله أين هو التاريخ إذا؟ أين التاريخ
لنفسر الاستمرار الذي رآه الجابري، مع أن التاريخ يدحض رؤية سكونية كهذه
للتاريخ ذاته.

وإذا كان التاريخ على هذا النحو من الركود فإن إمكانية الاستقلال التاريخي
سواء بالمعنى الغرامشواوي للكلمة أو بالطريقة التي ينظر إليه الجابري معدومة
بالضرورة.

فما الذي جد في حياتنا لتأسيس لمثل هذا الاستقلال؟ لاشيء إطلاقاً اللهم
سوى ظهور الجابري نفسه. والذي لا يمكنه إطلاقاً في نسق رؤيته لاستمرار
السلطات الثلاث أن يتحرر هو الآخر منها، لأنه سيكون فكره بالضرورة قائماً في حقل
هذه السلطات بالذات. طالما هي التي تحكم بنية الفكر العربي المعاصر. لا سيما
أن جميع المفكرين العرب النهضةيين المعاصرين لم ينجوا من استبداد هذه
السلطات، كما يرى، من محمد عبده وعلي عبد الرزاق مروراً بالحصري
والأرسوزي وانتهاء بعبد الله العروي وياسين الحافظ، أي أن الخطاب العربي -
النهضوي والسياسي والقومي والفلسفي^(٣٣) يستطيع التحرر من سلطات الجابري.
ألا يمكن القول أن الجابري: وهو يتعامل مع الفكر العربي الحديث
والمعاصر بهذه الطريقة الاستبدادية محكوم هو الآخر بطريقة تفكير السلف ذاته وفكرة
الفرقة الناحية التي يمثلها هو وحده ولاغير؟

وذكر السؤال بصيغة أخرى: إذا كان جميع المفكرين العرب مسجونين داخل
أسوار سلطة اللفظ وسلطة الأصل وسلطة التجويز فكيف استطاع الجابري وحده أن
يتحرر من هذه الأصفاة؟

ولما كان التاريخ الواقعي لا وجود له، لكي يفسر لنا تحرر الجابري من سلطات
عصر التدوين، فلا يبقى سوى أنه يتمتع بعبقريّة فذة خاصة لم تؤت لغيره إطلاقاً،
هنا نعود إلى فكرة المخلص الذي يتمتع بصفات استثنائية لا مثيل لها عند الآخرين.

هوامش الفصل الرابع

- ١ - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، بيروت، ١٩٩٢ ص ١٩١.
- ٢ - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت، ١٩٨٥، ط ٢، ص ١٣ - ١٤
- ٣ - انظر محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ١٨٩.
- ٤ - انظر الجابري، من أجل الاستقلال التاريخي التام للذات العربية، الموقف الأدبي أيار ٨٢.
- ٥ - انظر، محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، بيروت ١٩٨٦، ص ٥٧٣.
- ٦ - المصدر السابق، ص ٥٦٦.
- ٧ - غرامشي، مؤلفات مختارة، الجزء الثالث «دفاتر السجن»، موسكو ١٩٥٩، ص ١١ - ١٢، باللغة الروسية. وكذلك انظر فكر غرامشي مختارات ج ٢، بيروت ١٩٧٨، ص ٢٠٤ لقد وجدنا اختلافاً بين الترجمة الروسية والترجمة العربية وقد اعتمدنا الترجمة الروسية بسبب وضوحها البين.
- ٨ - غرامشي، مختارات، الجزء الثالث، «دفاتر السجن» ص ١٢ - ١٣ الطبعة الروسية.
- ٩ - غرامشي، المرجع السابق، ص ١٣.
- ١٠ - غرامشي، المرجع السابق، ص ١٣ - ١٤.
- ١١ - غرامشي، المرجع السابق، ص ١٤.
- ١٢ - جان تكسية، غرامشي، دراسات ومختارات، دمشق ١٩٧٢، ص ١٧٥ - ١٧٦.
- ١٣ - تكسية، المرجع السابق، ص ١٧٦ - ١٧٧.

- ١٤ - الجابري، الخطاب العربي المعاصر، بيروت ١٩٨٢، ص ١٢ .
- ١٥ - المرجع السابق، ص ١٢ .
- ١٦ - المرجع السابق، ص ١٢ - ١٣ .
- ١٧ - الجابري الخطاب العربي المعاصر، ص .
- ١٨ - انظر، الجابري من أجل الاستقلال التاريخي للذات العربية، الموقف الأدبي أيار، ١٩٨٢ .
- ١٩ - الجابري، من أجل الاستقلال التاريخي للذات العربية .
- ٢٠ - ماركس، انغلز، العائلة المقدسة، دمشق ١٩٧٥، ص ١٢ - ١٣، ترجمة رزق الله هيلان .
- ٢١ - غرامشي، المصدر السابق، ص ٢٣٦ .
- ٢٢ - الجابري، بنية العقل العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص ٥٦٥ .
- ٢٣ - انظر الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق .

الفصل الخامس

صادق العظم من الهجوم على الأوهام
إلى الوقوع في أسرها

صادق العظم من المهجوم على الأوهام إلى الوقوع في أسرها

نشرت مجلة «الناقد» في عددها الرابع والخمسين - لعام ١٩٩٢ ، بحثاً للصديق والزميل صادق جلال العظم بعنوان : «ذهنية التحريم - سلمان رشدي وحقيقة الأدب» . يتناول فيه بالنقد نماذج «مما نشر عربياً من «مناقشات ثقافية» وإدانات «صحفية» و«تهجمات فكرية» تناولت مسألة سلمان رشدي زاعمة الرد على روايته وإفحام طروحاته» . هكذا بالحرف جاء على لسان عفواً على قلم صادق العظم .

ولقد تأكد لي - بعد الانتهاء من قراءة هذا البحث - الانطباع القديم عن الطريقة التي يكتب به السيد صادق . ففي كل مرة يهز فيها قلم صادق خصمه تراه يحتاج دائماً إلى خصوم ليجعلهم موضوعاً للنقد بل قل إنه يخترع خصومه اختراعاً زيادة في جلب الإثارة والانتباه . وهي طريقة - والحق يقال - تجعل من نص صاحبها مثيراً . وتضفي عليه حرارة السجال الذي يوحى ظاهرياً بشجاعة تختفي وراء خوف من اقتحام الكتابة فيما هو صعب .

فالنقد كوسيلة وحيدة في الكتابة تحرر الكاتب من الوقوف المجهد أمام الظواهر والأفكار، فتراه ينتقل من موضوع إلى آخر ومن ثم إلى ثالث وهكذا، فيسهل

عليه إذ ذاك أن يجد ما يشاء من ماهو قابل للنقد والنقض ، واقتناص الجمل خارج سياقها التي جاءت فيه ، فيصفع فكرة من هنا وفكرة من هناك ويلكم شخصاً من على الشمال وشخصاً من على اليمين . معتقداً أنه قد أصاب من خصومه مقتلاً .

والمتتبع لنشاط صادق العظم الذهني ، لا يحتاج إلى جهد كبير ليدرك بهلوانية نقده ، وتحوله إلى سمة عامة لجهده الذي يبذله في سبيل الشهرة التي تحولت إلى هدفٍ وحيدٍ لدى زميلنا العزيز . فلو تركنا جانباً كتاب «التعليم في الولايات المتحدة الامريكية» الذي ترجمه الدكتور صادق العظم عام ١٩٦٣ . ونشرته ووزعته مكتبة أطلس في دمشق ، (وهو كتاب يتحدث عن أهداف التعليم في الولايات المتحدة ومصادر تمويل المدارس والتعليم الابتدائي والثانوي ، والتعليم الحرفي وتعليم التدبير المنزلي ، والخدمات الطلابية والسكن إلخ) . أقول لو تركنا جانباً هذا الكتاب ، ونظرنا فيما أصدره صادق من كتب ومقالات في اللغة العربية ، فإننا نجد أن جل ما خطه قلمه إنما ينطوي تحت الكتابة «النقدية» من «نقد الفكر الديني» و«نقد فكر المقاومة» ، إلى «النقد الذاتي بعد الهزيمة» و«زيارة السادات بؤس السلام العادل» ، وانتهاءً بـ«دراسات يسارية حول القضية الفلسطينية» و«الاستشراق والاستشراق معكوساً» و«ذهنية التحريم» . .

بل وحتى كتابه الذي حاول فيه أن يدافع عن المادية والتاريخ أخذ صيغة حوارٍ بين شخصٍ معجب بالمؤلف يدعى قيصر والمؤلف ذاته .

ولا شك أن «النقد» ليس طريقة مرذولة في الكتابة ، بل لا وجود لكتابة لا تسري فيها روح النقد الصريح أو المبطن . أما أن يتحول النقد إلى مهنة لذاتها فإنه إذ ذاك يفقد أهميته ووظيفته .

فمن المعروف أن ماركس قد مارس الكتابة النقدية وخاصة في مرحلة ما قبل «رأس المال» . فكتب «نقد فلسفة الحق عند هيغل» ، و«نقد النقد النقدي أو العائلة المقدسة» ، و«المسألة اليهودية» ، و«الايديولوجية الالمانية» وقد شاركه انغلز في كتابة بعض هذه المؤلفات لكن ماركس وانغلز إنما كانا بصدد صياغة جديدة لفكر يقيم قطيعة مع الفكر السائد وخاصة مع الهيغلية . هذه الصياغة الجديدة إنما تمت عبر نقد

الأشكال السائدة من الأفكار والأيديولوجيات التي عجت بها ألمانيا وأوروبا آنذاك . ومن خلال هذا النقد أسس كل من ماركس وانغلز المفهوم المادي للتاريخ ، الذي تحول إلى منهج أساسي لكل جهدهما اللاحق .

وأنا أنفهم أن يقوم تومائي جديد كـ جان إيف كالفيز وبوخانسكي بنقد الماركسية للدفاع عن المسيحية . كما هو مشروع جداً أن ينبري ماركسي كاليفاس مرقص إلى نقد الفكر القومي . أو أن يتصدى مصطفى محمود للماركسية من وجهة نظر إسلامية . ولكن ما الذي يريده صادق من النقد الذي يمتنه . ما الذي يريد أن يؤسس له صادق عبر نقد الجميع دون استثناء بدءاً من نقد الصحافيين وبيانات المنظمات السياسية مروراً بنقد السياسيين وانتهاءً بنقد المفكرين والمثقفين . لا تكفي إطلاقاً صفحات مجلة لسرد أسماء من تناولهم صادق بالنقد أو قل من افتعل معهم معارك لا لزوم لها . من ماركسيين وقوميين وإسلاميين وعلمانيين .

الملفت للنظر أن صاحب كتاب «نقد الفكر الديني» ، يحول النقد إلى نوعٍ من الهجاء وتوجيه التهم ، والتحقيق ، والتصيد ، والأحكام المتسريعة والتعسفية . وأكد أقول : إن صاحبنا يفتقد إلى المسؤولية في كثير من أحكامه . وطريقة تناوله للأشخاص .

كيف يمكن مثلاً التعامل مع كاتب جدي كادوارد سعيد وكتاب ذي سوية علمية عالية ككتاب «الاستشراق» على أساس أن الكاتب والكتاب يهدفان إلى تقديم نصيحة للغرب وللأمريكان كي يحكما قبضتهما على الشرق العربي^(١) .

ما معنى أن يتحول برهان غليون بقدرته قادر إلى «إسلاماني» من وجهة نظر صادق لا شيء إلا لأنه قال : «أدى الانتقال من السلطنة إلى الجمهورية إلى تهميش الشعب ودحره واستبعاده من كل ساحة ثقافية أو اقتصادية الخ»^(٢) .

إن طريقة التفكير الميكانيكية التي تحكم نشاط صادق الذهني ورغبته الدائمة في النقد هي التي تجعله يربط بكل سهول وعدم مسؤولية بين جملة أو جملتين لكاتب ما وتقويم يطلعه صادق على هذا الكاتب دون أن يكلف نفسه عناء التدقيق والبحث في الأفكار والنصوص .

هذا من جهة، أما من جهة ثانية فإن النزعة الميكانيكية لدى صادق تحرمة من رؤية الظواهر الفكرية أو الاجتماعية أو السياسية في تعقدها وعلاقاتها المتشابكة التي تحكمها، ومع ذلك فإن صادق يظن نفسه ماركسياً.

وهذا المنطق بالذات هو الذي تحكم بصاق حين تناول مسألة سلمان رشدي كما يصفها.

وأحب أن أشير هنا أن المسألة مع صادق ليست في دفاعه عن سلمان رشدي أو الهجوم على نقاده. فهذه مسألة جد ثانوية، بل المشكلة في بنية تفكيره بالذات والتي قد لا يكون على وعي كامل بها. ومن هذه الزاوية بالذات سأتناول نصه الجديد عقلية التحريم.

تبرز ميكانيكية صادق العظم في أنه ينطلق من مقدمة بسيطة، أن هناك نقاداً لرواية سلمان رشدي، وبالتالي فإنهم - أي هؤلاء النقاد متشابهون، ولهذا فإنه يناقشهم في صيغة الجمع. عندها يزول الاختلاف بين أحمد برقاي وهادي العلوي وبين الشيخ شعراوي وتاتشرو حكام جنوب أفريقيا، وليس هناك اختلاف بين آية الله الخميني وأحمد بهاء الدين أوجاء النقاش.

إذاً نحن أمام ثنائية غريبة من هم مع الرواية ومن هم ضد الرواية والحكم بالتالي جاهز سلفاً لدى ناقدنا العتيد. دون أن يكلف نفسه عناء البحث والتدقيق في الأسباب المتنوعة والشروط الكثيرة التي تحكم المواقف واختلاف منطلقاتها.

فصادق يدين البعض باقتراحهم ذنب إدانة رواية سلمان رشدي بسبب أنهم أدانوها دون قراءتها، لكن الصحافي المرموق أحمد بهاء الدين، كما وصفه صادق قد قرأ الرواية وأدانها، هو الآخر مدان، بسبب أنه لم يقرأ الرواية قراءة فيها من «التمعن والتأني بل قراءة تشي بالعكس تماماً»^(٣).

فالحكم الذي أطلقه أحمد بهاء الدين على الكتاب بأنه: «صادر عن نف مريضة، رضيت لنفسها أن تقترب وأن تبعد روحها وراثتها» هو من وجهة نظر صادق حكم مبتذل «لا يتوقع مثله عادة إلا من أقلام كتاب من الدرجتين الثالثة والرابعة»^(٤).

كما أن صادق على قناعة من أن «هادي العلوي لو قرأ الرواية لما كان أطلق عليها أحكاماً تتصف بهذا القدر من السخف والاستهتار»^(١).

إذاً كلا الكاتبين: أحمد بهاء الدين وهادي العلوي أصدرتا أحكاماً سخيفة لا تروق لصديق، بسبب أن الأول قرأ الرواية دون تمعن وترو وتأنٍ، والثاني بسبب أنه لم يقرأ الرواية. ماهكذا تورد الإبل يا صادق!

كيف يمكن لكاتب أو ناقد أوتي خطأ قليلاً من المعرفة بالنقد الأدبي أن يصادر حق قارئ في القراءة. ولا أدري ما إذا ان صادق يعرف أن أحد منجزات النقد الأدبي الراهنة تقوم على الإقرار بوجود قراءات متعددة للنص الواحد إلى درجة أن النص الأصلي يتحول إلى عدد من النصوص وفقاً لعدد القراءات الممكنة.

فهل من المعقول أن شخصاً مرموقاً كما يصفه صادق، وهو فعلاً صحافي مرموق - كأحمد بهاء الدين أعيته رواية سلمان رشدي، فلم يُجد القراءة وبالتالي أصدر حكمه بناء على جهل بعملية قراءة رواية؟. كأن صادق أراد أن يقول: على من قرأ الرواية أن يعجب بها، وإلا فإن قراءته ناقصة ليس فيها ترو أو تأن أو إمعان. وهو حكم مسبق على كل قراءة.

تري كيف يفسر أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة في جامعة دمشق. والاستاذ الزائر حالياً في دراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون في الولايات المتحدة الأمريكية وزميل في مركز ويلسون في واشنطن، «هكذا عرفت الناقد صادق العظم». كيف يفسر الاختلاف بين التوسير وغاروري في قراءة ماركس، من ذا الذي منهما في قراءته تمعن وفي قراءة الآخر لاتمعن وتأن؟ أم أن قراءة هيبوليت لماركس هي الأصح؟

مارأي صاحب كتاب «دفاع عن المادية والتاريخ» في موقف جورج لوكاتش من طاغور. طاغور الذي حصل على جائزة نوبل للآداب. كتب لوكاتش يقول عن طاغور «فطاغور نفسه لا يعدو كونه كشاعر ومفكر ظاهرة غير ذات بال على الإطلاق. فقوة الخلق عنده معدومة، شخوصه تخطيطات شاحبة وحكاياه سطحية وغير مثيرة للاهتمام، وحساسيته محدودة متقلبة»^(٢).

ويضيف لوكاتش قائلاً: ثمة أسباب وجيهة حدث بالبرجوازية الانكليزية إلى مكافأة السيد طاغور إغداقها بأكليل المجد والذهب عليه (جائزة نوبل)، فهي تكافئ عملها الفكري في صراعها ضد حركة التحرر الهندية. فشذرات الحكمة الهندية القديمة ومذهب الرضوخ أمام سائر الآلام وإدانة اللجوء إلى العنف وعلى الأخص فيما يتعلق بحركة التحرر، كل ذلك له مدلول عيني للغاية وعملي للغاية بالنسبة لإنكلترا، كلما عظم شأن طاغور وذاع صيته، ازداد هجاؤه للنضال التحرري في وطنه تأثيراً وفعالية^(١).

والحقيقة أن أحمد بهاء الدين لم ير في سلمان رشدي أكثر مارآه لوكاتش في طاغور. وموقفه بالتالي من رواية سلمان رشدي ليس صادراً عن عدم تمعن وتأن، بل عن وجهة نظر ترى أن رواية سلمان رشدي تعبير عن غربته وتخلصه من هنديته وحياته القديمة وأن رشدي سجل سعادته بأن صار انكليزياً. هذا ما استنتجه أحمد بهاء الدين بعد القراءة، أو هكذا قرأ الرواية، وقراءته محكومة بموقف معين من الغرب والتغرب والعدمية تجاه الشرق الخ. وليس من حق صادق أن يصادر على هذه القراءة. بل من حقه أن يقدم قراءته الخاصة به ومن حقنا أيضاً أن نكشف عن الأسباب التي تحكم قراءة صادق للرواية.

إن صادق الذي يحول النقد إلى نوع من الهجاء والشتيمة والاستخفاف بالآخرين لا يستطيع - والأمر على هذا الحال - أن يقدم تحليلاً من شأنه أن يزيد معرفة القارئ بالأفكار التي ينتقدها.

أنا أسأل بدوري لماذا يتورط كاتب كهادي العلوي بحكم سلمي على رواية لم يقرأها؟ ترى أهو راغب في أن يتحدث عنه صادق العظم بأنه أصدر أحكاماً سخيفة مستهترة؟.

إن هادي لم يتحدث عن الرواية، بل اتخذ موقفاً من الفصول التي تحدثت عن الرسول الكريم ونسائه وسلمان الفارسي، والتي أصبحت شائعة يتداولها الجميع في حينها وترجمت فقرات كثيرة منها، وكان على صادق - العارف جيداً بشخصية هادي والمطلع على ما اعتقد على كتاباته وموقفه من التراث ان يكشف عن الأسباب

التي تدعو هادي للنظر إلى الآيات الشيطانية بوصفها عملاً استشرافياً. فهادي الذي تحدث عن الاغتيال السياسي في الإسلام، والتعذيب في الإسلام، وعن سلمان الفارسي وأبي العلاء المعري، يقف موقفاً مناهضاً للغرب الاستعماري المتعصب والمتعالي، كما يقف بشكل عام ضد الاستشراق، ويحتقر المتأوربين من العرب والشرقيين عموماً، ولا يرى فيهم إلا أجراء عند الغرب، وهو في الوقت ذاته يبني علاقة حميمة بالتراث العربي وخاصة برموزه المكافحة نظراً وعملاً. وليس هذا فحسب بل إن هادي لشدة تمسكه بهويته القومية وإعجابه برموز الثقافة العربية التنويريين، فإنه يسلك سلوكهم، وهو ماركسي لا يأكل اللحم مثلاً جرياً على طريقة أبي العلاء. فهو يُقرم فكر ابن سينا تقويماً عالياً، لكنه أخذ عليه أنه «في سيرته لم يكن كفاءاً لعلمه، وهو فيلسوف سيء السلوك كما نعرف من سيرته الشخصية»^(٨). وفي ندوة، قدم هادي العلوي بحثاً حول الماركسي الروسي لوناتشارسكي، كمتقف راق، ذي سلوك محمود فقربه من علي وأبي العلاء وقدمه بلغة صوفية صرفة^(٩).

وهو يعرف سلمان الفارسي بأنه: «شيعي خالص، بروليتاري الهوى مشبع بالعلم... قد برهن من خلال تجربته التي أربت على الخمسة عشر عاماً على امكان الادارة بدون سلطة، أي بدون قمع، ومن غير اعتبار لما سمي هيئة الدولة. وهو ما ينبغي أن يحظى بالاهتمام بعيداً عن هوايات المستشرقين وإسقاطاتهم المستثناة من هموم التاريخ»^(١٠).

إذاً، إن هادي العلوي الماركسي العربي الشرقي ذا السلوك الصوفي في حياته، المتبحر بقضايا التراث، والمدافع عن الرازي وأبي العلاء وسلمان الفارسي وعلي بن أبي طالب، المهاجر من وطنه أنفأ عنه ويسكنه هاجس الموت غدراً دون فتوى علنية من ديكتاتور العراق، لم يرف في حديث سلمان رشدي عن الرسول الكريم وعن سلمان الفارسي سوى حديث انسان متأروب. ولهذا ساوى هادي بين رشدي وبين لامانس لا من حيث وحدة الموضوع كما اعتقد صادق، بل من حيث وحدة الموقف من الشرق.

لسنا بصدد تقويم حكم هادي العلوي - لسلطان رشدي ، أريد إن أقول أن موقف هادي لم يصدر عن تسرع وديماغوجية كما يظن صادق العظم ، بل عن موقف من الغرب ومن التراث العربي والهوية .

إن ميكانيكية صادق هي التي أوقعته في وهم كبير اعتقد أن الموقف من سلمان رشدي سببه عدم القراءة أو القراءة غير المتأنية .

أما فيما يتعلق بي شخصياً ، فإن صادق حين تناولني بالنقد كان ضميمه في إجازة .

استمىح القارئ العزيز أن أضعه في جونسون مقالي والمعنون بـ «سلمان رشدي والضجة المفتعلة» الذي نشر بالهدف ٢ / ٤ / ١٩٨٩ م . لم يكن الهم من وراء كتابة المقال تناول رواية سلمان رشدي بالنقد والتحليل وكيف أفعّل ذلك وأنا أصرح منذ البداية أنني لم أقرأ الرواية إنما كنت بصدد تناول الضجة المثيرة التي عمت المنطقة الإسلامية والعالم الغربي .

كنت أريد القول كما يوحى عنوان المقال : إنها ضجة مفتعلة زائفة ، ضجة وراءها أهداف سياسية صرفة تستغل ردود الفعل على الرواية إياها ، أما طريقة عرضي لهذا لموقف فقد جاء كما يلي :

«يبدو أن صدور رواية سلمان رشدي «آيات شيطانية» قد انتجت قضية فيها من الافتعال والتزييف الشيء الكثير والكثير جداً ، وأحدثت ضجة ساهمت أطراف كثيرة في تسعير أوارها»^(١) .

«إننا لم نقرأ بعد هذه الرواية - الضجة ، الرواية التي أثارت حفيظة جمهور كبير من المسلمين المؤمنين بمتزمتين وغير متزمتين» «لكننا سمعنا عنها من هذه الإذاعة أو تلك وقرأنا نتفا منها في بعض المجلات والصحف ، ووردتنا بعض التعليقات المختلفة والمواقف منها» . «ويبدو من خلال التنفّ التي وصلتنا من الرواية ، أنها تنطوي على قدر كبير من السوقية والابتذال والوقاحة مما يدفع الإنسان العربي ملحدًا كان أو مؤمناً أن يقف منها موقفاً نقدياً وعدائياً» .

ثم قمت بعد ذلك بالوقوف عند مسألة العلاقة بين مشكلاتنا الراهنة والموقف

العدمي من التراث، عند مسألة الإلحاد والإيمان. وأظهرت هشاشة فكر من يعتقد بوجود ترابط بين الإلحاد والكفاح الإنساني للتحرر حين قلت: «وإنه لجاهل كبير جداً من يظن أن الرسول العربي هو من يقف الآن ضد حرية الشعوب المغلوبة، وضيق الأفق من يظن أن رسولنا العظيم هو الذي يقف وراء التحجر والعنف، وغبي من يعتقد أنه بتزييف حياة الرسول العظيم ينال الاعتراف من الذين يسعى لنيل الاعتراف منهم بأنه كاتب كبير وعلماني وتقدمي. وقصير النظر من يحسب أن الإلحاد الآن في عصرنا الراهن ميزة تجعله في مصاف العظماء والتنويريين، فهناك الملايين في أواخر القرن العشرين من المؤمنين وغير المؤمنين يطرحون اليوم مسألة نضال البشر جميعهم - مؤمنين وغير مؤمنين في سبيل الحرية والعدالة».

وبعد تقديم وجهة نظري حول العلاقة بيننا وبين رموز الثقافة العربية الإسلامية توقفت عند فتوى قتل سلمان رشدي فرفضت رفضاً شديداً أسلوباً كهذا في التعامل مع المفكرين والكتاب: «فليس من حق أحد كائن من كان، ليس من حق سلطة مهما كانت أيديولوجيتها، أن تصدر حكماً بالموت على البشر، وأن تشتري المرتزقة، أن تشتري بعض الناس بملايين الدولارات من أجل قتل إنسان كاتب أو غير كاتب بسبب مواقفه الدينية، ليس من حق سلطة أن تستعيد أساليب الكنيسة الأوروبية الكاثوليكية عهد القرون الوسطى لإقامة محاكم التفتيش ضد المخالفين في الرأي والمعتقدات. . . . إن سلاح المنطق هو الوسيلة الوحيدة الآن في صراع الأفكار، أما من يرى في منطلق السلاح وسيلة للتخلص من خصومه الأيديولوجيين فإنه يكرس الاستبداد ويعيش مغترباً في عصره».

وإن من يقرر مواجهة السلطة الغربية والأمريكية لا يحتاج أبداً إلى مبرر كمبرراً «آيات شيطانية» لقد قدم الحكم بالموت على سلمان رشدي للسلطة الهمجية الإمبريالية مبرراً لإظهار نفسها مدافعة عن الديمقراطية وحرية الكاتب ويجب أن لا يأخذ الدفاع عن سلمان رشدي والهجوم على آياته صيغة صراع دول، كل دولة تسعى من وراء موقفها المعلن للدفاع عن مصالحها الخفية».

وإن رواية سلمان رشدي قد تخضع لأكثر النقاشات والحوارات، ولكن في

إطار الصراع الثقافي والأيديولوجي بين البشر، دون أن تكون حياة سلمان رشدي مهددة بالفناء

أما كان على الصديق صادق العظم - التزاماً بالأمانة العلمية وامثالاً لأوامر الضمير الأخلاقي أن يقدم روح المقال على الأقل للقارئ العزيز ثم لينتقد - بالطريقة التي يشاء - الأفكار التي جاءت في متن مقالنا؟ ولأنه فعل ذلك لوفر على نفسه استخدام أسلوب «الردح» الذي لا يليق به أو بغيره .

فلماذا أختطف صادق جملاً من سياقها وزور جملاً أخرى؟ أهو سوء النية؟ غير أنني لأعرف عنه مثل هذه الصفة حتى الآن، أم أنه لم يقرأ بتأن وإمعان؟ طبعاً لا، فصديق قارئ ممتاز إذا أراد ذلك. أم أنه - وهو يعرفني جيداً - أراد أن يدل على جهلي بقواعد النقد؟ أشك أيضاً في قرار كهذا. أم أن رغبته في النقد، والنقد فقط وكفي يأتي نقده فاقعاً فعل مافعل؟ ربما يكون هذا الأمر هو أحد الأسباب. ولست أريد أن انظر إلى شجاره على أنها أمر شخصي كما بدا لبعض الأصدقاء المشتركين، أن السبب الحقيقي الذي يكمن وراء «ردح» صادق هو أن شوكة قد وخرته وهو يقرأ المقال، وانتابه شعور أنه معني بنقدي. فلقد حولت الموقف من تناول سلمان رشدي لحيا الرسول الكريم - موقفاً من كل من هم على شاكلته. أي لقد طرحت في المقال موقفاً من أولئك الذين يرون المسألة الراهنة في الوطن العربي في التناقض بين الإيمان وعدم الإيمان. ولهذا كتبت بالحرف: «قصير النظر من يحسب أن الإلحاد في عصرنا الراهن ميزة تجعله في مصاف العظماء، والتنويريين» «لقد هزأ انجلز في وقته من الإلحاد المبالغ به لدى باكونين، لأن الصراع مع الإله كان بالنسبة إلى باكونين مشكلة المشكلات» «إن إخفاء مشكلات الأرض عن طريق طرح مشكلات السماء لن يخلق إلا وعياً زائفاً بقضية الحرية والخبز والسلام والعدالة». «حذار من تزيف التناقض والصراع، فليس الصراع الدائر الآن بين إيمان الشرق وإلحاد الغرب».

وصديق وجرياً مع «منطقه» كما سأبين - سيجد نفسه في خانة أولئك الذين أتحدث عنهم. ولما كان غير راغب في فتح حوار جدي حول مسائل جدية كهذه التي

طرحت، حول المسألة إلى مهاترة، وراح يلقي القبض على جملة من هنا وجملة من هناك، عازلاً إياها عن سياقها التي جاءت فيه ليوحي للقارىء... أن «أحكامي العرمرمية»، جاءت وأنا أجهل الرواية بل ولكي يمعن في تزيف وعي القارىء تحدث عن اختزالي للأدب الجيد إلى ذلك «الأدب الذي يدافع عن الحقيقة والمساواة والشعب والاشتراكية والبطولة والإنسان». مع أنني كنت في حقيقة الأمر أشكك في الترابط بين الإلحاد أو الإيمان الديني وبين قيمة الأثر الفني. ولهذا كتبت قائلاً: «وهناك عدد كبير من الروائيين العرب قدموا إنجازات مهمة للقارىء العربي وأثروا في وعي الناس دون أن يسأل القارىء العربي، ما إذا كان هذا الروائي مؤمناً أو غير مؤمن ما قيمة أن يكون حنا مينة مثلاً مؤمناً أو غير مؤمن، والملايين تقرأه مدافعاً عن الحقيقة والمساواة والشعب والاشتراكية والبطولة والإنسان». وأنا لا أعتقد أن حنا مينة سيحجيب بالنفي لو سألته هل دافع أدبك عن تلك القيم التي ذكرت أم لا؟ هل لدى صادق العظم شك في ذلك.

إذا كان صادق يأخذ علي توصيفي لأدب حنا مينة من أنه أدب يدافع عن الحقيقة والمساواة والشعب والاشتراكية والبطولة فلماذا يعطي لنفسه الحق بأن يصف سلمان رشدي «بالأديب الملتزم» والأدب الملتزم مصطلح قديم قد للتدليل على تحديد مهمة الأدب في الدفاع عن الناس والمساواة إلخ.

لقد كتب صادق يقول: «أتهم رشدي بالتحامل الشديد في روايته على جاليات المهاجرين الآسيويين... في بريطانيا عموماً وفي لندن تحديداً... إلا أن التدقيق في «الآيات الشيطانية» يبين أن المسألة ليست هذه البساطة، وأن رشدي الأديب الملتزم ليس بهذه السذاجة»^(١).

ولكي يدلل على أن سلمان رشدي أديب ملتزم راح العظم يتحدث عن تناول سلمان رشدي لوضع الجاليات إياها. ونقد سلمان رشدي للبرجوازية الآسيوية حليفة المجتمع الانكليزي الأبيض وحقوق رشدي ضد الصورة العنصرية التي يرسمها الغرب للأجناس المنحطة من هنود وزنوج إلخ.

إذاً الأدب الجيد عند العظم هو الأدب الملتزم الذي يتحدث عن التفرقة

العنصرية ويقف ضدها وعن الصراع الطبقي ويقف إلى جانب المضطهدين أدب يدافع عن المساواة.

ويستمر صادق في الوهم والإيهام فيكتب قائلاً: «وبعد أن قارن الدكتور أحمد بركاوي الرواية بكتابات المؤرخين العرب والمسلمين والأفرنج من الذين أرخوا لحياة النبي محمد «إن كان بشكل حيادي أو غير حيادي، بشكل منصف أو غير منصف، وفقاً لعبارته، وجدها لا ترقى إلى مستوى تلك الكتابات في المعالجة والعرض مما يعني تعذر تناولها بالنقد والتصحيح والتحليل كذا على حد قوله»^(١٢).

القارئ لهذه الفقرة يفهم مباشرة أنني قمت بمقارنة بين الرواية وبين كتابات العرب والمسلمين والأفرنج حول حياة الرسول الكريم، وبعد أن أجريت المقارنة تعذر تناولها بالنقد والتصحيح والتحليل، وهذا يعني أنني تعاملت مع رشدي كمؤرخ.

أما نحن فقلنا مايلي: «لا ندري ما إذا كان بمقدور روائي أن يلعب على هواه بتاريخ شخصية عالمية كبيرة جداً كشخصية محمد ينظر إليه العرب مؤمنين وغير مؤمنين بوصفه بطلاً قومياً ورمزاً جليلاً من رموز حضارتهم، وهذا لا يعني أنه ليس من حق أحد أن يتناول حياة الرسول بالتأريخ والتحليل، ولو كنا أمام كاتب يؤرخ لحياة الرسول العربي حيادياً كان أو غير حيادي، منصفاً كان أو غير منصف، وجاء بوقائع تاريخية عن حياته وقدم تحليلاً ما لشخصيته، لأمكننا أن نتناول كتابه بالنقد والتحليل والتصحيح لكننا في حقيقة الأمر أمام رواية سوقية قصدت عن وعي إهانة لاشخصية الرسول فحسب بل وإهانة شعور المسلمين والعرب».

إذاً أنا أميز بين عمل المؤرخ وعمل الأديب. فالمؤرخ يعتمد على الوثيقة بكل أشكالها ويقوم بعملية نقد وتحليل وفهم وتفسير للوقائع التاريخية ثم يعتمد على المخيلة لسد النقص إن وجد فيقدم لنا تاريخاً. وغالباً ما تدخل الأيديولوجيا كعنصر في عملية التأريخ ذاتها عندها يغدو عمل المؤرخ بدوره موضوعاً للنقد والتحليل التاريخيين.

ورواية سلمان رشدي لا تدخل في هذا الصنف من العلوم الإنسانية، لأنها

أدب، ومجال النقد الأدبي غير مجال النقد التاريخي كما يعرف - على ما اعتقد -
الزميل الدكتور العظم . وبالتالي يتعدّرتناولها من زاوية عمل المؤرخ . إن النقد يوجه
إلى سلمان رشدي من زوايا مختلفة أخرى رأينا بعضها عندا لعلوي والنقاش وأحمد
بهاء الدين .

والسؤال الأهم هو: لماذا اختار صادق العظم أن يدافع عن رواية سلمان
رشدي هذا الدفاع الشديد وتحول بقدرة قادر إلى «ناقد أدبي» يعرض للرواية ويصنفها
ويكشف عن أهدافها الأيديولوجية ويحولها إلى نص يدافع عن العقلانية والتقدم . .
ثم يهاجم كل من تعرض إليها أو إلى بعض جوانبها بالشنائم؟

لاشك أن الزميل الدكتور العظم حر في خياراته الشخصية والفكرية، ومن هذه
الزاوية فإننا نكن له كل الاحترام والتقدير مع الاحتفاظ باختلافنا معه في زوايا الرؤية
لمشكلاتنا الراهنة، ومع الطريقة التي يعرض بها مواقفه من الإسلام والتراث العربي
والمعتقدات التي تسود في أوساط اجتماعية كثيرة وكبيرة .

ففي مقال كتبه الدكتور صادق تحت عنوان [أهمية أن نكون جديين مع
سلمان رشدي] وقدمه مكثفاً كمحاضرة في جامعة برنستون (قسم دراسات الشرق
الأدنى) في كانون الأول ١٩٨٩ . خطّ قائلاً: «لاشك أن عدم اقتراب أي من
المثقفين الغربيين الذين احتشدوا للدفاع عن سلمان رشدي، فردياً أو جماعياً، من
موقع اعتباره منشقاً مسلماً يحمل بعض أوجه الشبه بالمشركين الأديبين - الانتقاديين
المحتفى بهم من البلدان الشيوعية، الذين احتضنهم الغرب بقدر كبير من الحماس
ودافع عنه مثقفوه دفاعاً صادقاً، أمر ذو مغزى في نظري»^(١٣).

إذاً دفاع صادق هو احتفال بمنشق إسلامي، كان يجب أن يحتفى به الغرب
كما احتفى بالمنشق من الدول الشيوعية (سابقاً) . وليس احتفالاً بالرواية بحد ذاتها .
فهلا قال لي صادق مالفارق بين شخص يدافع عن منشق إسلامي وإسلامي يهاجم
منشقاً إسلامياً؟ .

أما نحن فلا نرى المسألة لا من زاوية الأصولي صادق العظم ولا من زاوية

الأصولي الإسلامي ، ولكن المرء يقف متأملاً هذه الصيغة الجديدة للتوصيف مشتق إسلامي .

أولاً : إن المناطق التي توصف خطأ أنها إسلامية تعج بما لاحصر له بإناس أقاموا قطيعة مع نمط الحياة التي يدعو إليها الإسلام . بل قل إن مجتمعاتنا الراهنة ، التي توصف بأنها إسلامية ليست مجتمعات إسلامية ، بالمعنى الديني والفقهني للكلمة ، فماذا نقول عن مئات الآلاف من الشيوعيين والماركسين والعلمانيين والعلمانيين والداخلين في نمط الحياة الجديدة؟ ثم أن الدول - في المجتمعات التي تدّين بالإسلام هي معظمها دول غير دينية . وبالتالي فإن صيغة مسلم منشق صيغة فقيرة ولا معنى لها ، وإلا لأدرجنا حركات سياسية كبرى في دائرة المنشقين الإسلاميين الذين يجب على الغرب الاحتفاء بهم بناءً على نصيحة العظم .

ثانياً : أن سلمان رشدي حسم خياره القومي أصلاً ، حين اختار الجنسية البريطانية . وهذه قضية ليست بهذه البساطة . فأن يختار أديب ومثقف بكامل وعيه جنسية أخرى غير جنسيته الأصلية ، فهذا خيار سياسي وأيديولوجي وثقافي ، فسلمان رشدي بريطاني ، ولم يلجأ إلى بريطانيا هرباً بأفكاره ومعتقداته ، أو لم يتم أبعاده بالقوة كما كان الحال مع سولجنستين مثلاً . وحتى الآن لم يعد سلمان رشدي إلى وطنه الأصلي ، كما عاد بطل روايته صلاح الدين إلى الهند . ولا أتمنى أن يكون مصير سلمان رشدي كمصير جبريل فارشتا .

ثالثاً : ثم لنفترض أن سلمان رشدي «منشق إسلامي» كما يريد الدكتور العظم فلماذا يجب على مثقف الغرب أن يحتفل به ويدافع عنه . أليس في ثنايا منطق كهذا تصور ساذج للصراع بين الغرب الاستعماري والدول «الإسلامية» الفقيرة في آسيا وإفريقيا ، على أنه صراع بين الإسلام والغرب ، أو أن الصراع بين ثقافتين إحداهما إسلامية والأخرى غربية .

على أية حال ليس في نيتي الآن أن أشرح أفكار صادق العظم بجملها بل سأتوقف عند بعض القضايا الجديدة التي أرى أن النقاش حولها أكثر جدوى . إن صادق مولع بإيهام القارئ ، أنه يلتقط مشكلات أو أنه يلقي القبض على

الكتاب متلبسين بالجهل ، لبيد ووحيد عصره والعارف بكل شيء حتى في النقد الأدبي ونظرية الأدب . وإلا ما معنى قوله : « ومع أن الاتهامات الموجهة إلى رشدي بالكذب والتشويه وما إليه لأتقول شيئاً جدياً عن روايته ، فإنها تقول في اللحظة ، ذاتها ، أشياء جديّة كثيرة عن أصحاب تلك الاتهامات ، تقول شيئاً ما على قدر كبير من الأهمية ، عن مفهومهم البدائي المتخلف لمعنى الأدب وعن خيالهم الفني المحدود بالبعد الواحد . وعن حسهم الجمالي المتبدل على الرغم من سعة اطلاع بعضهم ودراسة بعضهم الآخر للديكالكتيك وتدريسهم له » (ص ١٢) . إذا كان المقصود سيد أشرف الذي لا يستطيع أن يتخيل سقوط شيء من طائفة ويصل إلى الأرض سالماً في نص أدبي ، فهذا شأن سيد أشرف وكان من شأن صادق أن يضيق حدود نقده ليصيب من المدير للأكاديمية الإسلامية في كامبريدج مقتلاً . لكن صادقاً يجعل رأي سيد أشرف رأياً مضمراً في جميع الاتهامات الموجهة من جانب النقاد العرب إلى رشدي . ويجعل المطلعين على الأدب ودارسي ومدرسي الديالكتيك أناساً فاقدي الاحساس بالأدب وجاهلين بالواقعي والمتخيل ، فمن يقصد صادق بهؤلاء الديكالكتيكين الجاهلين ذوي المفهوم البدائي للأدب العاجزين إلخ إلخ ؟ هل يقصد رجاء النقاش مثلاً وهو يحلل مقطعاً من قصيدة اليوت (أغنية العاشق) عندما تناول ديوان أحمد عبد المعطي حجازي ؟ هل يقصد قوله : « لنحذر التصوير الفوتوغرافي الذي لا يحمل رمزاً ولا دلالة؟ »^(١٤) . هل يقصد هادي العلوي الذي كتب رسالة إلى الحلاج عن طريق مجلة الحرية ؟ أم هو يقصدني ؟ على أية حال إذا أردت أن أجعل من رأي صادق في الشعر والأدب قضية فباستطاعتي أن أظهر تخلفه في هذه النقطة ، بناء على السطور التي كتبها .

إن صادقاً مازال في مرحلة رؤية الشعرية في العلاقة بين الصدق والكذب ، مازال واقعاً عند بلاغة القدماء ، الوزن والعاطفة والاستعارة والكناية والقافية . . . الخ ومازال صادق يعتقد أن الجميل هو الذي يحدد ماهية الشعر ، ولهذا تراه يطرب لبيت المتنبي ولا يرى المتنبي إلا من خلال الصورة الخارجية التي تتطابق مع الوقائع التاريخية :

رمانى الدهر بالأرزاء حتى فؤادي في غشاء من نبال
فصرت إذا أصابتنى سهام تكسرت النصال على النصال

ما معنى الصدق والكذب في هذين البيتين . . أهما جميلان لأنهما بعيدان
عن الواقع؟ أم أن المتنبي أعاد بناء الكينونة القائمة على هذا الإخفاق الدائم في
الحياة المرتبط بطموح جموح في عالم خرب؟ عندما أراد المتنبي أن يرثي أم سيف
الدولة، فرثى نفسه. إن الموت ليس إلا نصلاً يضاف إلى نصال الدهر التي أصابته
وهو يواجه العالم، وبالتالي نحن أمام شكوى حقيقية، نحن أمام نفس تتعذب،
أرهقها الترحال بحثاً عن المشروع الدائم الذي لم ير النور.

فقد كان شاهد دفني قبل قولهم جماعة ثم ماتوا قبل من دفنوا
ما كل ما يطمنى المرء يدركه تجري الرياح بما لا تشتهي السفن

لا يتحدد الشعر بأساليبه وصوره فحسب، فاللغة المحكية مليئة بهذه
الأساليب. يقول الفلاح لابنه إن الريح اليوم مجنونة، وإن فرسي كالعروس، الشعر
قفزة في المجهول وصياغة جديدة للعالم. إنه تمرد ميتافيزيقي، تمرد على العالم،
حين يستطيل ألم الشاعر ليغدو ألم كل واحد منا، فإنه يضعفنا في حضرة الإنساني.
إن صادقاً يعتقد أن الميزة الشعرية هي رسالة جمالية، لقد دحض هايدجر في وقته
مثل هذه العلاقة المباشرة.

«أتدري أي حزن يبعث المطر
وكيف تنشج المزاريب إذا انهمر
وكيف يشعر الغريب فيه بالضياح
بلا انتهاء
كالدم المراق كالجياح
كالحب كالأطفال كالموتى
هو المطر».

جريباً على رأي الصادق العظم، فإن شعرية هذا المقطع للسياب قائمة على مايلي :

المزاريب تنشج وهذا غير واقعي أو المطر كالدّم وهذا أيضاً غير واقعي .
لاشك أن الصورة الفنية جزء من الشعرية، ولكن الشعرية هنا تكمن في هذا الاستفهام لذات متألّمة تفرض على القارئ تواصلًا داخليًا مع الشاعر، وليس مجرد رؤية خارجية للغة، فالشاعر لا يريد أن يصف لنا المطر، فغاب المطر الحقيقي لقاء صورة غير واقعية له، وبدا جميلاً، مازال صادق في مرحلة رؤية الشعر في الجميل .
أما في ماهيته فهذا ما لم يهتم به بعد، فصديق يعرف على ما أعتقد أن الشعر أو الأدب لا يخضع لمبدأ التحقيق وبالتالي فالتخيل ليس صادقاً وليس كاذباً . ومع ذلك ليس كل مُتخيل أدباً . لقد أراد الإنسان البدائي أن يفسر الزلزال فاعتقد أن الأرض محمولة على قرني ثور، وإذا ماتعب قرن الثور الأول، وضع الأرض على قرنه الثاني . وفي اللحظة الفاصلة بين عملية تغيير وضع الأرض يحدث الزلزال، هل هذه الأسطورة هي أدب؟ طبعاً لا .

«لتكن كلمات الشعر ضوءاً
ضوء الحامل عبء الأرض، ويبقى
في الجذر الأعرق في أقصر موج
لتكن سفراً
يترصد كل مهب
ويخالط نبض الكون، ويبقى
في الجذر الأعرق في أقصى موج
لتكن جسداً
لمحيط الهجس بوجه آخر
للإنسان - بوجه آخر
للتكوين

شقاء أن تتفتح ، أو أن تكبر أو أن تهجم نحو الضوء ، وموت
أن تبدع أو أن تحيا
في أحوال ثمود». (أدونيس - كتاب القصائد الخمس ، بيروت ص ٣٢ -
٣٣).

أجل هوذا الشعر.

ألا يحق لنا أن نتساءل عن مدى جدية نقد صادق العظم للديالكتيكيين ،
وتوهمه أنه يعرف ما لا يعرف غيره؟ ألا يحق لنا أن نتساءل ، مامعنى إلصاق تهم
بأصحابها دون أي سند ، ثم يظهر بأن المُتهم هو ذاك الذي مازال يفكر بعقل قديم
جداً . ما كان لصديق أن يقع فيما وقع فيه لولا أنه غارق في معمعان النقد الذي لا يقول
شيئاً يزيد معرفة القارىء . أليس جهلاً أن يساوي صادق العظم بين خيال شاعر أو
روائي أو فنان ودور الأسطورة الرمزي في الأدب ، وبين المعتقد بما هو خارق
للطبيعة؟ يطلب صادق رأي «هذا الصنف من نقاد رشدي بفتازيا الإسراء والمعراج
مثلاً» (ص ١٤) . ويقول أيضاً: «مارأيهم بالمجلدات التراثية الضخمة التي كتب
بالوصف التفصيلي الدقيق والمطول لأحوال أهل الجنة والنار؟» (ص ٣) . إنه يطرح
هذه الأسئلة الاستنكارية ليدافع عن سلمان رشدي ، لأنه يساوي بين جهد أدبي ،
مؤلفه واع لما يريد ، يستمد من التاريخ والأساطير لتحقيق غرضه ، وبين من يعتقد
بوقائع صحيحة يؤمن بها حتى لو نظرنا إليها على أنها نمط من الأساطير.

فأغلب المسلمين لا يتعاملون مع الإسراء والمعراج على أنهما حادث
أسطوري ، بل حادث وقع فعلاً ، وقد يختلفون في الطريقة التي أسرى بها الرسول
الكريم ، حيث يعتقد الكثيرون أنه أسرى بجسده وروحه معاً ، بينما يعتقد بعضهم
أنه أسرى بروحه فقط . ولهذا فهم يحتفلون بيوم الإسراء والمعراج ، ولا شك أن
الخيال الشعبي قد أضاف الكثير إلى هذه المسألة ، لكنها تبقى بالنسبة إلى المسلم
حقيقة جاء بها نص قرآني صريح . ولأن الأمر كذلك ، تصبح دراسة هذا المعتقد
مختلفة بالتأكيد عن دراسة نص أدبي يعج بالخيال الضروري الهذلي ، الذي
لا يمكن معاملته من حيث صدقه أو كذبه .

كما أن المسيحي يعتقد أن واقعة قيام المسيح من بين الأموات هي واقعة حدثت فعلاً ولأن المسيحيين يعتقدون بذلك، فقد انبرى الملحدون الأوروبيون لدحض هذه الواقعة وغيرها من المعتقدات التي تُعتبر حقائق بالنسبة إلى المسيحي كولادته من روح الله، وردوها إلى الخيال، بينما ما من أحد انبرى لأفلاطون ناقداً لأسطورة الكهف مثلاً، لأن للأسطورة هنا وظيفة قصد منها أفلاطون البحث عن المعرفة الحقة.

لماذا انبرى صادق لدحض أسطورة ظهور العذراء مثلاً؟ وبين تناقضها مع العلم وطبيعة النور! لقد أشار ماركس في وقته إلى أن المسيح انتصر لأن أسبارتاكوس انهزم ولم يشغل نفسه بولادة المسيح من روح الله، لأنه ينطلق أصلاً من الأرض، مما هو واقعي. وقد وصل البحث في الأسباب الدنيوية للدين إلى مرحلة بات معها من غير الطائل أن نناقش معتقدات الناس، بل السؤال الأهم تبدى على الشكل التالي: لماذا تستمر هذه المعتقدات في الواقع؟ وصادق المشتغل بالفلسفة يعرف جيداً نقد ماركس لفيوريباخ الذي حصر الاغتراب بالاغتراب الديني. كما يعرف أن نقد الكتاب المقدس ومعجزاته عند سبينوزا قد أظهرت التناقضات في التوراة، ورغم ذلك مازال حاضراً في الشرق وفي الغرب، إن صادق لا يريد أن يطرح الأسئلة الصعبة، وما زالت أسئلته من النوع الطريف الذي يمكن المرء أن يجيب عليها بسهولة.

المشكلة مع الوعي الديني ليس في إظهار تناقض المعتقد مع العلم والطبيعة، فجامعاتنا مليئة بأولئك الطلاب والأساتذة الذين يعرفون آخر منجزات علم الفيزياء والبيولوجيا والفلك والجيولوجيا، ومع ذلك فإن حضور الدين في وعيهم كبير إلى حد أنهم يوظفون العلم في التدليل على صحة المعتقد. لقد ساح صادق في الأرض، ومشى في الشوارع والأزقة ولبس شالاً أحمر، ولكن أحداً لم يره، فسأه ذلك. فقرر أن يصعد إلى السماء كي يصارعها، فامتطى سلماً درجاته من خيوط العنكبوت، وهناك في السماء شاهده الجميع بين مستنكر لصراعه الدونكيشوتي وبين معجب بتربسه وسيفه الخشبي. عندها استراح واطمأن إلى أنه وصل إلى غايته، لكن طيب الإقامة في السماء جعله يتخذ منها بيتاً، وما زال هناك مستعرضاً عضلاته، صارخاً لا،

العدراء لم تظهر على قبة الكنيسة ، ويأتيه الجواب : لا العذراء ظهرت ، وسنجعل من يوم ظهورها مناسبة ، وهكذا يريد صادق أن يرى المعركة مستعرة بين من هو مسلح وبالعلم والعقل وبين من هو مسلح بالإيمان والمعتقد . وكل من لا يشترك بمعركته فهو انتهازي يريد الهدوء والسكينة ولا يدافع عن الحقيقة . أجل يريد للمعركة أن تكون بين الكواكبي والأفغاني ومحمد عبده والشهيد صبحي الصالح والشهيد عباس الموسوي من جهة ، وبين العقلانيين والتنويريين العلمانيين من جهة أخرى ، يقودهم شخص مازالت أسئلة التلمذة في الجامعة هي أسئلته وهو على وشك دخول العقد السابع من عمره : أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة في كلية الأدب في جامعة دمشق ، وأستاذ زائر - حالياً - في جامعة برنستون في الولايات المتحدة الأمريكية وزميل مركز ويلسون في واشنطن ، هكذا عرفته مجلة «الناقد» .

الانتهازية يا صديقي هي في الابتعاد عن المشكلات الحقيقية ، أو الدوران حولها كما يدور قط حول مرق ساخن كما يقول لينين . الانتهازية تكمن في استبدال الحوار الضروري حول مستقبلنا الغامض بالهجوم على الناس ونعتهم بالجهل والامية والتخلف ، ألم يكن سهلاً على مهدي عامل ، الشهيد ، وسمير أمين والعروي أن يقدموا خطاباً مباشراً للناس حول أوهام المعتقد الديني ؟ ولكنهم لم يفعلوا . لماذا ؟ لأنهم انتهازيون ؟ أم لأنهم تصدوا لمشكلات كبرى ذات علاقة لا بالحاضر فحسب ، بل وبالمستقبل ؟ .

كان الشهيد مهدي عامل يسعى إلى فض بنية المجتمع العربي عبر الكشف عن المستويات : الاجتماعية - السياسية - الأيديولوجية . واستشغل العروي بمسائل الأيديولوجيا العربية المعاصرة وارتباطها بالتطور التاريخي للمشرق العربي ، وكرس سمير أمين كتابته لفرض العلاقة القائمة بين المركز والأطراف ، وتحديد المفاهيم الضرورية لدراسة تطور الشرق الاقتصادي منذ نشوء الدولة الإسلامية وحتى الآن . بينما صادق مازال يسأل عن الاسم الحقيقي للرسول العربي وعلاقته بالوحي وبالشيطان وبالنساء . لا بوصفه باحثاً أو مؤرخاً بل منطلق من أطروحة هشة ألا وهي :

أن هناك علاقة سببية بين الذين والتخلف بين الإيمان والمكانة الراهنة للعرب في العالم .

ألم يتساءل صادق : لماذا انتشرت الماركسية والشيوعية في أوساط عديدة من الوطن العربي ، بل وفي مجتمعات فلاحية وهي أيديولوجيا في النهاية أرضية مائة بالمائة؟ أليس هذا ما حصل في العراق والسودان ولبنان وسوريا؟ ولماذا انتشرت الحركة القومية العربية التي روادها هم بالأصل علمانيون ، واستطاعت أن تلف حولها جماهير واسعة ، هل حال إيمانها ، دون الانخراط في هذه الحركة السياسية ، حركة القوميين العرب ، حركة البعث ، الحركة الناصرية ، حركة القوميين السوريين؟ ولماذا لم تستطع الحركة الكمالية العلمانية التنويرية نزع الإسلام من المجتمع التركي الذي مازال في أغلب قراه مجتمعا تقليديا مسلما؟ ولماذا لم تستطع تونس بورقية أن تنجح في القضاء على العادات والتقاليد الإسلامية رغم كل ما بذله الحبيب بورقية من جهد؟ لاشك أن تفسير ذلك يحتاج إلى جهد كبير، تاريخي سياسي اجتماعي اقتصادي ثقافي . بل سأقول لصديق أكثر من ذلك : نحن نعرف أن الإسلام لا يؤمن بالأخذ بالتأريذ «لاتزروا زرة وزر أخرى» ، ولكن جميع القبائل المسلمة في البلدان العربية الفلاحية والبدوية مازالت تمارس هذه العادة التي عمرها الآن أكثر من ألفي عام ، كما أن هناك بلدانا إسلامية لا يُورث فيها الرجال المسلمون المرأة على الرغم من النص الصريح للآية القرآنية . وشرب الخمر عادة منتشرة في معظم بلدان الوطن العربي الإسلامية . وهي عادة قديمة لم يستطع الاسلام اقتلاعها . وممارسة الربا سادت في القرية السورية ردحا طويلا من الزمن ، ومازالت موجودة بأشكال مختلفة على الرغم من تحريم الربا الصريح . هلا قال لنا صادق لماذا الأمر على هذا النحو . لماذا يحتفظ المجتمع بعادات تعود إلى العصر الجاهلي؟ هل نفهم الهبة الدينية الإسلامية الآن بوصفها ثمرة الإسلام ذاته؟ أم ثمرة شروط داخلية واقعية وعالمية؟ لماذا هي الآن قوية؟ ولماذا كانت غائبة في الخمسينات من هذا القرن؟ هل نفهم نشوء الديكتاتوريات في الوطن العربي بوصفها ثمرة تخلف في الوعي وسيطرة الأساطير والخرافات ، هل هناك اختلاف في الجوهر بين الدولة الشمولية الإسلامية

والدولة الشمولية العلمانية؟ أين نجد الإجابة عن استمرار التبعية بأشكالها المختلفة في إيمان الناس؟ أبتدخل الشيطان في آية من القرآن؟ أم في مستوى التطور البطيء للمنطقة الذي لم يستطع حتى الآن إحداث تنمية تحرره من السلعة الغربية؟ ولماذا أنشئت الدولة القطرية العربية واستمرت؟ كيف نفسر إجهاض التجربة الديمقراطية بعد الاستقلال؟

هذه الأسئلة وغيرها المرتبطة بحياة الناس ومستقبلهم وخبزهم وكرامتهم، ليست في ساحة وعي صادق العظم. إنه يهرب منها، لأنها تفرض على الباحث علاقة جدية ومسؤولة. فنه يلوذ بالتافه من المسائل ويعتريات سخيفة لاتحملة أية مسؤولة أمام نفسه وأمام قارئه وأمام مجتمعه. وهو إن مسها فإنه يمسه مساً رقيقاً، ويدور حولها كي لا يبتعد عن إقامته في السماء التي استراح لها وفيها، هذه هي الانتهازية الرخيصة. إن صادقاً في حقيقة الأمر لا يختلف عن المسلم المتشدد والمتعصب. فالمسلم المتعصب الذي لا يعيش زمانه، يعتقد أن كل مصائبنا ناتجة عن الابتعاد عن الإيمان الحق. فيرد عليه صادق: لا، إن مشكلاتنا ناتجة عن هذا الإيمان. المنطق واحد، ذاك يقول لابد من العودة إلى النبع، وصادق يقول لابد من تهديم النبع، بنية عقلية واحدة. كلاهما خارج العصر. ويريد أن نُجر إلى معركته الدونكيشوتية وإلا فنحن جبناء وجهلة.

ولأن صادقاً يريد أن يُقنع الآخرين بجدوى مايقوم به، فإنه يتخيل تاريخاً للمواجهة يبدأ من كتاب طه حسين في الشعر الجاهلي مروراً بكتاب العلالي «أين الخطأ: تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد»، الخ الخ. ماوجه التشابه بين هذه الكتب؟ هل هي الضجة التي أثارته، أو المتاعب الدينية «التي تعرض لها هؤلاء المفكرون؟». إذن هذا التشابه الخارجي في ردات الفعل يزيل الاختلاف بين صادق وعلي عبد الرزاق، أو بينه وبين طه حسين. إذ ذاك يغدو كتاب «نقد الفكر الديني»، مساوياً لكتاب «الإسلام وأصول الحكم» أو كتاب «في الشعر الجاهلي». مرة أخرى نحن أمام منطق شكلي عاجز عن رؤية الاختلاف، اختلاف الظروف والموضوع والغاية، «في الشعر الجاهلي» لطه حسين كتاب هو استمرار لمنهج في التفكير ظل

صاحبه أميناً له حتى آخر حياته . مدافعاً عن مشروع بدأه من كتابه عن أبي العلاء وابن خلدون مروراً في الشعر الجاهلي وانتهاء بمستقبل الثقافة في مصر . ينطلق تفكير طه حسين من مستوى الأدب وأساسه الاجتماعي إلى تصوره للدولة وعلاقتها بالمجتمع ، كل ذلك يتوسطه رأي في الدين والعلم والإبداع والديمقراطية واللغة^(١٥) . ومشروع طه حسين هو المعادل الفكري لتطور مصر نحو البرجوازية ومارافقها من صراعات طبقية وسياسة وايدولوجية - ثقافية ، إن وراءها جسده الثقافي ، هاجس سياسي ، فخييار العقلانية عند طه حسين هو خيار الدولة الديمقراطية حرية تعليم ، تحديث الخ ، ولهذا فإن طه حسين هو ابن الطبقة الجديدة الصاعدة في مصر ، ابن أحزاب الأمة والوفد والأحرار الدستوريين . ابن الجامعة المصرية والمؤسسات الديمقراطية «البرلمان» والانفتاح على الغرب .

على مستوى رأيه في الشعر الجاهلي ، لم يأت طه حسين بجديد ، فالعرب في القرن الثاني الهجري وبعد ذلك ، شككوا في صحة كثير من القصائد الجاهلية . والرواية حماد نفسه قد اعترف بأنه يؤلف قصائد وينسبها إلى هذا الشاعر أو ذاك . وأغلب المستشرقين دللوا على عدم صحة نسبة الشعر الجاهلي إلى «شعرائه المعروفين : امرئ القيس والنابغة وعنترة وزهير بن أبي سلمى» ولكن الجديد في منهجه الذي تبناه هو : «الأدب بحاجة إلى الحرية» وهو في حاجة أن لا يُعتبر علماً دينياً ولا وسيلة دينية ، هو في حاجة إلى أن يتحرر من التقديس . هو في حاجة إلى أن يكون كغيره من العلوم قادراً على أن يخضع للبحث والنقد والتخيل والشك والرفض والانكسار . لأن هذه الأشياء كلها هي الأشياء الخصبة حقاً . فلتكن قاعدتنا إذن أن الأدب ليس علماً من علوم الوسائل يُدرس لفهم القرآن وتذوق الحديث فقط . وإنما يُدرس لنفسه ويُقصد به قبل كل شيء إلى تذوق الجمال الفني فيما يؤثر من كلام^(١٦) . إن طه حسين يؤسس لكل قراءة بتحريرها من الجانب الديني .

ويكفي المرء النظر إلى تطور النقد الأدبي وتاريخ الأدب ليكشف عن الأثر الذي مارسه طه حسين ، وإلى جانب طه حسين كان أحمد أمين هو الآخر يقوم بقراءة جديدة للمذاهب الكلامية والتيارات الدينية الإسلامية ، في «فجر الإسلام» و«ضحى

الإسلام». وكان قبلهما لطفي السيد ينظر نظرة جديدة إلى الاجتماع الانساني والأخلاق والمرأة والحرية والاستقلال والدستور ودور الصحافة إلخ. في كل ما فعل طه حسين كان معارضاً لمؤسسة سيطرت على ثقافة مصر رديحاً من الزمن هي الأزهر. فكان من الطبيعي أن ينظر الأزهر إلى طه حسين نظرة الاتهام بكل أشكال الخروج عن السياق الإسلامي. فكيف يمكن مساواة «في الشعر الجاهلي» بـ«نقد الفكر الديني». وهي فقاعة لاندري ماذا أراد منها صادق، في مرحلة وصل فيها البشر إلى وعي مهم بعالمهم، وكان اليسار الاشتراكي الشيوعي والقومي الناصري قد وصل فيها إلى حد لم يعد يفكر بقضايا من قبيل القضايا التي تصدى لها صادق: أبلّيس والعذراء؟

أما كتاب علي عبد الرزاق، وهو الثمرة الأخيرة للإصلاح الديني، فإن مكانته آتية من كونه صادراً عن رجل أزهرى مسلم، دلت: بالنص وبالحديث على أن الإسلام دين وليس دولة، وبالتالي فإن الدولة مدنية من جميع الوجوه، هذا ما بدأه محمد عبده دون أن يعلنه بصراحة: إن تحالف الملك والأزهر ضد عبد الرزاق لم يكن عملياً إلا ضد سحب البساط الديني من أية دولة. بهذا المعنى لا يمكن عزل مشروع طه حسين عن مشروع علي عبد الرزاق: الدفاع عن دولة مدنية ديموقراطية، لم يكن علي عبد الرزاق الوحيد الذي دعا إلى فصل الدين عن الدولة، فقبله أعلن فرح أنطون صراحة هذا المبدأ، ولكن أن يأتي هذا الفصل من أزهرى وفقيه، فهذا ما جعل كتاب علي عبد الرزاق في مصاف الكتب التي تشكل مفصلاً أساسياً في تطور الفكر السياسي العربي، طرح عبد الرزاق مشكلة كبرى في عصره، مشكلة الدولة، لكن النتيجة المترتبة على قوله إن الدولة الإسلامية لم تكن تستند إلى أي أساس إسلامي بسبب أن لا وجود لنظرية في الدولة الإسلامية، فالدولة شأن مدني، مما جعل الدين شأنًا فردياً ومعتقداً شأنه شأن أي معتقد آخر لا سلطة له في الإسلام. والحقيقة أننا في أواخر القرن العشرين، إنما نسعى لمجتمع يقوم على ضمان الحرية للجميع دون استثناء، عندها لا يغدو هناك أي معنى لفرض نمط من التفكير على كل أفراد المجتمع، ومجتمع كهذا قادر على نقل المواجهة إلى قضية الحرية

المدنية، فهل من الحكمة أن يساوي صادق بين كتابه «نقد الفكر الديني» وكتاب علي عبد الرزاق «الإسلام وأصول الحكم» لا لسبب إلا لأن كلا الكتّابين أثارا ضجة؟ الأول أثار ضجة السلطة والأزهر. والثاني أثار ضجة العامة فوجدت السلطة اللبنانية نفسها مدعوة لمحاكمة صادق وتبرئته من تهمة إثارة النعرة الطائفية، إن الوطن العربي من مرحلة النهضة وحتى الآن شهد ومازال يشهد أشكالاً مختلفة من زوايا الرؤيا المتعلقة بطريق التقدم الاجتماعي. شهد ويشهد أشكالاً مختلفة من ردات الفعل، سواء من قبل السلطة أو من قبل الجمهور، كما شهد ويشهد حوارات ونقاشات هادئة وعنيفة.

لقد نفى الانكليز محمد عبده إلى خارج مصر بسبب آرائه، وهرب عدد من النهوضيين إلى مصر هرباً من عسف الدولة العثمانية. وحوكم طه حسين وعلي عبد الرزاق من قبل الدولة، وأعدم سيد قطب وقتل شهدي عطية وفرج الله الحلبيدي سيّاف واحد، واغتيل مهدي عامل وحسين مروّة وصبحي الصالح، وعاش غالب هلسا الشطر الأكبر من حياته خارج الأردن، وعبد الرحمن منيف لا يعرف موطنه منذ أكثر من ربع قرن، ولكن لا أحد من هؤلاء إلا وواجه سلطة، أما دولة أو شبه دولة في الوقت الذي يتمتعون فيه بمكانة خاصة في وسط البشر. لا شيء إلا لأنهم إنما يدافعون عن قضية تجتمع البشر حولهم، بعيداً عن العتريات الزائفة والاستعلاء الذي لا مبرر له والضحيج الذي يصم الأذان، واصطناع الخصوم الذي لا معنى له سوى البحث عن الفرادة. أجل، المشكلة مع صادق لا في دفاعه عن سلمان رشدي ولا في هجومه على نقاده، فهذه مشكلة جد زائفة، المشكلة في تفكير صادق بالذات، فمن أهم أشكال النقد التي وجهت إلى الماركسية السوفياتية ومن خلالها إلى ماركس، تأكيداً على أن العامل الاقتصادي هو العامل الوحيد الذي يفسر مايعتري المجتمع من تطورات، كما يفسر أشكال الوعي المختلفة بالعالم، وأنها أي الماركسية، لم تأخذ العوامل الأخرى بعين الاعتبار، فإن أحداً الآن لا يفكر في المجتمع أو الفكر خارج تعقيدهما والعناصر المتشابهة التي تجعل منهما بنى تحتاج إلى فض هذا التشابك. فالمجتمع، أي التشكيلة الاجتماعية - الاقتصادية بلغة

ماركس، تحتوي على عدد كبير من العناصر التي تدخل في شبكة من العلاقات السببية المتبادلة، وبحيث لم يعد باستطاعتنا أن نهمل أيًا منها لدى تفسيرنا لجملة التحولات أو الثوابت الموجودة داخلها.

فالدين بوصفه عنصراً في بنية الثقافة الشرقية عامل مؤثر، ومن العوامل التي تحكم تطور وتغير الوعي ولكنه في الوقت نفسه عرضة لتأثير كبير من عوامل أخرى عالمية وداخلية اقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية. ليس هذا فحسب بل انه يدخل في نسج الوعي الاجتماعي الذي بدوره يؤثر ويتأثر بغيره ويتغير. وبالتالي لا معنى إطلاقاً لعزله وتحويله إلى سبب جوهري يفسر لنا عالماً معقداً كالعالم الشرقي. هذا في الوقت الذي ليس باستطاعتنا أن نتحدث الآن عن الإسلام بالإطلاق وكأنه جسم متجانس، بل لابد وأن نأخذ بعين الاعتبار أشكال تعينه سواء في الوعي أو في الثقافة أو في النظرة إلى العالم، فالإيمان يدخل كجزء لا يتجزأ من بنية أي دين: الإسلام - المسيحية - اليهودية - البوذية إلخ. والإيمان شعور، لا يستند إلى أي شكل من أشكال البرهان المنطقي أو العلمي، ولهذا تشكل المعجزة جزءاً من الإيمان، المعجزة بوصفها شيئاً خارقاً للطبيعة، أو ظاهرة مناقضة لقوانينها، يمكن دحضها علمياً بسهولة كبيرة، هذا الجانب من وعي الناس هو أكثر الجوانب مناعة في سيرورة التغير الاجتماعي وتغير الوعي أيضاً. وبالتالي فتغيره بطيء جداً. فملايين الأوروبيين مازالوا يستمعون إلى خطبة البابا بملء جوارحهم مثلاً ومازالت مؤسسات الدين المسيحي قائمة، بل ومازالت التومائية المعاصرة فلسفة تستقي من توما الاكويني - الفيلسوف الملائكي أهم منطلقاتها، ناهيك بالفلسفة الروحية الفرنسية والشخصيانية والوجودية المؤمنة عند مارسيل وياسبرز. والإيمان باليوم الآخر كربة في الخلود مازال يشكل قناعة لدى الملايين في آسيا وأوروبا وأمريكا اللاتينية.

إن انتصار البرجوازية الأوروبية الحاسم لم يقض على المعتقد الديني، بل نقله إلى مستوى فردي وألغى سلطة الكنيسة التي اقتنعت في النهاية بالابتعاد عن السياسة وإن كانت قادرة على التدخل باسم الكنيسة بهذا الشكل أوداك في الصراعات السياسية، ولقد كتب لي صادق العظم رسالة وهو في براغ يقول لي فيها:

أن فكرته حول التشابه بين الظاهرة الخمينية وظاهرة ليش فاليسا في بولونيا قد لاقت استحساناً هنا . فالكاثوليكية في بولونيا مازالت تلعب دوراً مهماً في حياة الناس . على الرغم من أن الطالب البولوني يدرس منذ المرحلة الإعدادية أو الثانوية مقررًا يدعى الإلحاد العلمي . وكان يوجد في الاتحاد السوفياتي قسم خاص في كلية الفلسفة يدعى قسم الإلحاد العلمي ومتاحف تدعى متاحف الدين والإلحاد . وفي آخر استفتاء بثه التلفزيون الروسي حول اليوم الآخر تبين أن ٧٥ ٪ من المستفتين يعتقدون به ، فالجهد الذي بذلته المدرسة والجامعة والمكتبة والصحافة والدعاية لم يستطع أن يقتلع من الناس معتقداتهم الدينية . وعندما تداعى كبار ضباط الاتحاد السوفياتي السابق للاجتماع للدفاع عن وحدة دول الاتحاد استدعوا رجل دين مسيحياً لما له من تأثير على العامة ، ونحن نعرف أن كارتر وبوش قد لعبا على وتر المسيحية ، وبمعزل عن الطبيعة الدعائية فما زال الدولار الأمريكي يحتوي على عبارة : In God We Trust غير أن الذي حدد مصير المسيحية في الغرب وحولها إلى مجرد إيمان وطقوس ضعيفة التأثير على عالم القيم والسلوك ، ليس مجرد جملة من الأفكار التنويرية ، بل الانتصار الحاسم للبرجوازية وتطور المجتمع المدني الذي لم تبتلعه الدولة ، وسيادة الفردية في شروط الديمقراطية والقانون .

لقد ساعد العلم ولاشك على زعزعة النظرة الدينية والأسطورية القروسطية للعالم ، ولكن العلم هو الآخر ما كان له أن يستقل بنفسه إلا بعد صراع طويل ليس بينه وبين الأساطير فقط ، بل بين الطبقة الصاعدة التي وجدت في العلم أهم وسائل إحكام السيطرة وبين الطبقة الإقطاعية المتحالفة مع الكنيسة ، وإذا عزلنا العلم عن جملة أشكال التطور الأوروبي ، فإننا لانفهم لا العلم وتطوره المستقل ، ولا العلم من حيث دوره في تكوين نظرة جديدة إلى العالم ، فالعلم ظاهرة عالمية الآن والإنسان في كل مكان يعيش منجزات العلم في الحياة ، وكل يعرف أن هناك مجتمعات عربية تتعامل مع آخر منجزات علوم الفيزياء والكيمياء والطب والهندسة والفلك الخ ، والإنسان العادي يتعامل يومياً مع الثورة التكنو- الإلكترونية . وكمبيوتر صخر دعائته متشرة . ولكن لم يقم العلم بتحطيم النظرة الإيمانية - الدينية إلى العالم في هذه

المجتمعات؟ من يقل إن النظرة القديمة تحارب منجزات العلم، لا يُجبّ على السؤال أبداً. فعلى الرغم من أن السعودي يذهب إلى الطبيب إذا مرض، فإن اعتماده على الله في الشفاء هو الأساس بالنسبة له، وهذا حال الكثرة من المسلمين. إذاً هو يعيش في عالمين بآنٍ واحدٍ، عالم العلم وعالم الإيمان، لماذا؟ إن صادقاً يريد أن يحرره من عالمه الثاني، لا بأس من ذلك ولكن هذه الرغبة تخفي خلفها جهلاً بضرورة التطور الشامل للمجتمع، إن العلم لا يفعل إلا بوصفه جزءاً من نظام اجتماعي وليس مجرد تلقى لمنجزاته، وهنا بالذات تكمن ميكانيكية صادق فيما يتعلق بدور العلم في تحطيم النظرة التقليدية إلى المجتمع والطبيعة والوعي، ففي مجتمع مازال قائماً على الاتحاد القبلي، ونزعة جماعية مسيطرة على تفكيره، تتحول دوله الاتوقراطية إلى كابح لعملية التطور الشامل للمجتمع، وايدولوجيا تبرر كل أشكال الاضطهاد. أما الوقوف أمام اكتساب المجتمع شخصية مستقلة تجاه الدولة، وغياب طبقة صاعدة تتحول إلى ذات تاريخية تأخذ على عاتقها تحطيم البنى القديمة واستمرار الانسان بتلقي آخر منجزات التقنية دون الاشتراك في صناعتها فلن يحول العلم إلى فاعل في تحطيم النظرة القديمة إلى العالم، إنه ولاشك سيخلق نخبة مثقفة في المجتمع تعيش اغتراباً داخله، ولكن النخبة المثقفة ليس باستطاعتها أن تحدث تحولاً خارج مجتمع يتميز بديناميكية، من أين تأتي هذه الديناميكية؟ انها لا تأتي من مجرد اختراق تشكيلة اجتماعية متطورة لتشكيلة اجتماعية أقل تطوراً كما يعتقد صادق بل من فئات صاعدة اجتماعية ترى في تقدمها تقدم المجتمع ككل، وفي مجتمع يعبر فيه البشر عن مصالحهم وطموحاتهم بأشكال مختلفة خفية وعلنية، من الطبيعي أن ينصب جهد المثقفين بشكل مباشر وغير مباشر في أحد هذه الأشكال، لكن المثقف ليس باستطاعته أن يخلق على هواه مشكلات ويرفعها إلى مستوى المشكلات الحقيقية، إذ عندها سيكون جهده بلا طائل.

يتوهم صادق أن القضية في الوطن العربي هي قضية صراع بين «العقل العلمي» و«العقل الغيبي»، إن هذا التصور لهو إفقار شديد جداً لأشكال الصراع الحقيقية وإخراج أوساط واسعة جداً من دائرة النضال من أجل أهداف أرضية، إن

الاختراق الرأسمالي الغربي وبناء المعرفة للعالم الثالث هو نفسه مشكلة تحتاج إلى تناول جدي ، بسبب الأشكال المختلفة التي يتخذها هذا الاختراق لمجتمعات ليست في مستوى واحد من القابلية ، وبسبب ردات الفعل المختلفة على هذا الاختراق .

فصادق يعرف جيداً أن بداية الاختراق الرأسمالي الغربي للمشرق العربي ومصر قد بدأ في مرحلة مبكرة جداً ، وهو الذي كان وراء إصلاحات الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر ، فقد دخل الغرب عن طريق التنمية الاقتصادية : السلطة ، والقنصل ، والإرسالية والدراسة في الغرب ثم السلاح ، ولم تكن النهضة العربية ثمرة لهذا الاختراق والرغبة في أوربة المشرق ومصر ، عبر خيار العلم والديموقراطية فحسب ، فنشأة الإصلاح الديني والفكر القومي الليبرالي - الديموقراطي العلماني يعود إلى جملة تطورات داخلية أفرزت فئات مختلفة الجذور ، لم تعد ترى في حال الدولة العثمانية أي تحقيق لمصالحها التي رفعتها إلى مستوى مصالح المجتمع^(١٧) .

ثم أخذ هذا الاختراق صورة الاستعمار المباشر . فاتخذت العلاقة شكل المواجهة المباشرة ، لكن هذه المرة مع غاز مسلح بالتقنية المميتة والاستغلال المباشر للثروة مع ما يستتبعه ذلك من قتل ونفي وسرقة الخ . فالاستعمار الذي قضى على التطور الطبيعي للنهضة خلق كل أشكال ردات الفعل التي نشهد استغلالها الآن . لقد تحالفت النخب المتأوربة مع الثورات الفلاحية ذات الأيديولوجيات الدينية والعقلية العشائرية ، وإذا كانت هذه النخبة من ذوي الأصول الاقطاعية البرجوازية قد حددت خيارها الديموقراطي التمثيلي العربي ، مع ما يرافق ذلك من حس تنوير عقلائي ، غير أنها لم تستطع أبداً أن تحدد مصيرها اللاحق على هواها بعد الاستقلال ، ولا مصير أوطانها في مصر والشام ، لقد جاءت ردة الفعل هذه المرة من فئات خلقتها هي . فكان الهجوم عليها هجوماً على الغرب في الوقت نفسه ، حتى خيار الديموقراطية التمثيلية الدستورية لم ينجح إلا فترة قصيرة من الزمن ، من هنا يجب أن لانستغرب الحماسة الشديدة من قبل الناس ، بمختلف فئاتهم الفلاحية والوسطى لإلغاء الدستور والتعددية الخ باسم الاشتراكية والوطن والفئات المسحوقة ،

فالانتقال من الديموقراطية إلى الديكتاتورية لم يتم إلا في إطار أيديولوجيا هي الأخرى علمانية، ولم يتم بدافع ديني إطلاقاً، وهو في أحد أوجهه ردة فعل على الاختراق الرأسمالي الامبريالي للشرق، إن تحطيم المجتمع المدني واقتلعه من قبل الدولة التي أخذت على عاتقها وحدها مستقبل الوطن، قد أفقد المجتمع تنوعه الضروري الذي هو وحده القادر على خلق صراع ثقافي في مناخ الإسلام بوصفه الجانب الذي لا تستطيع الدولة قهره كثقافة متجذرة في قلب المجتمع.

إن صادقاً لا يريد أن يرى التناقضات المعقدة الحاصلة الآن، إلا بوصفها تناقضات بين العقل العلمي والذي انتصر في أوروبا ويخترق (بوصفه تشكيلة معرفية كما يقول) العقل الغيبي الأسطوري. لتأخذ مشكلة الدولة التسلطية في العالم، كيف يفسر صادق العظم ظهور الدولة النازية الديكتاتورية في ألمانيا التي برزت جميع دول أوروبا بعلمها وعقلها العلمي؟ لماذا ظهرت الفاشية في إيطاليا؟ لماذا استمرت الديكتاتورية رداً طويلاً من الزمن في أسبانيا واليونان والبرتغال؟ أليست الدولة السوفياتية الشمولية دولة علم وعقل عليم، ودافع منظورها عن الحقيقة التاريخية، وكتبوا آلاف الكتب لدحض الأساطير الدينية والغيبية؟ لودفعنا تحليل صادق إلى نتائج النهائية المنطقية لحصلنا على صورة جد كاريكاتورية لواقع الحال، الصراع الآن بين عقل علمي وعقل غيبي، أوروبا انتصر فيها العقل العلمي، والشرق لم يزل يرسف في أصفاد الأسطورة، هناك صراع وتناقض بين الغرب وبين الشرق العربي، إذاً الصراع بين نمطين من العقل، أي بين نمطين من الحضارة. إذ أن المسألة مسألة صراع أفكار. لقد غابت وقائع التاريخ عن هذا الذي استطاب الإقامة في السماء ولم يعد يرى في أشكال الصراع الفكري والأيديولوجي في الشرق سوى مظهر وحيد لعملية اختراق مايسميه «التشكيلة المعرفية العلمية الحديثة للتشكيلات المعرفية السابقة» كما يقول هو أيضاً، عندها يغدو كل أدب جديد وكل تفكير مناهض للتفكير الغيبي ثمرة لهذه العلاقة التي يتصورها صادق بين «تشكيلة معرفية علمية حديثة غربية» . . «وتشكيلة معرفية سابقة عليها» .

ولهذا يستنتج صادق مايلي : «حين أمعن النظر في النتائج البعيدة المتضمنة

في مواقف رشدي الأدبية وانتقاداته السياسية وسخريته الاجتماعية ومعارضته الدينية استنتج أن العالم الإسلامي بحاجة اليوم إلى حداثة العقل والعلم والتقدم والثورة بدلاً من أصالة الشرع والتراث والرجعة»، (تصفيق جاد جداً)، هذا اكتشاف لم يسبقه إليه أحد، عفواً إنه استنتاج أرخميدسي. وجدها صادق، أرعد أبو عمرو وأرغى فأزبد. لقد كنا نياماً فأيقظنا الثائر صادق من سباتنا، وبدواً صادقاً معجب بماري انطوانيت التي تساءلت بدهشة: لماذا لا يأكلون البسكويت بدل الخبز الذي يطالبون به. وأعتقد أن مرض الملاريا المنتشر الآن في الصومال وعدن هو بسبب الماء الملوث. وخطأهم الكبير أنهم لا يشربون البيرة بدل الماء، وهل تعرف عزيزي القارئ أن سوء التغذية سببه عدم تناول الطعام المتعدد الغني بالبروتينات والفيتامينات، وإذا أردت أيها البنغلادشي والهندي والصومالي أن تقضي على سوء التغذية هذه، فما عليك إلا تناول كمية كافية من اللحم وبيض السمك والدجاج وتأكّل الفواكه المتنوعة وخاصة تلك المليئة بفيتامين الثروة والعقل العلمي والتقدم والتحديث، ولأشك أن كتاب التداوي بالأعشاب قد يفيد بعضهم كأفراد، مع أن هناك الآن كتباً للتداوي بالثورة والتقدم والعلم والحداثة لذلك ننصح الجميع بقراءة كتاب صادق «سلمان رشدي وحقيقة الأدب» ففيه اكتشاف كبير، إنه لا يحتوي على أي فكرة من أفكار ماركس وخالد بكداش، وفيه فائض من المعلومات تتفوق على معلومات انطون سعادة والأرسوزي، ومابه حرف من «الميثاق» لعبد الناصر، أو «المنطلقات النظرية» للبعث. ويتفوق بما لا يقاس عن كل أطروحات زكي نجيب محمود. وأين منه كتاب «النزعات المادية» لحسين مروة! وهو تجاوز لكتاب «في التناقض» لمهدي عامل وهو أغنى بكثير من كتاب «العرب والفكر التاريخي» لعبد الله العروي. وكل مؤلفات لينين المترجمة إلى اللغة العربية تبدو هشة أمامه، ناهيك عن أنه يتفوق بما لا يقاس على كتاب أدونيس «فاتحة لنهايات القرن» وكتاب الجمالي «عربي يفكر» وكتاب سمير أمين «أزمة المجتمع العربي».

لكن الابتهاج باكتشاف صادق العظم، الذي اعتراني، سرعان ما سبب لي همّاً حول الطريقة المثلى للثورة التي يدعو إليها، لأنه في حقيقة الأمر تركنا حيارى

دون معرفة بها . فهل يريد لها على طريقة الثورة الفرنسية؟ أم على طريقة الثورة البلشفية؟ أم الصينية؟ أم الثورة على نمط غيفارا؟ أم على شاكلة الثورة الإيرانية؟ أم إنه يريدنا أن نشور ثورة جوانية على طريقة عثمان أمين؟ أم على طريقة ثورة الفاتح؟ على أية حال نحن بانتظار الجواب . وحتى لانظلم الدكتور العزيز يجب أن نشير إلى أن الاكتشاف السابق وإن كان هو الاكتشاف الأهم لكنه ليس الاكتشاف الوحيد في هذا الجزء من الكتاب الذي نشرته «الناقد» فهناك اكتشافات أخرى ليست قليلة الأهمية ، من هذه الاكتشافات على سبيل المثال لا الحصر: أن هناك صنفاً أدبياً يسمى بالانكليزية «Fiction» .

«إن قوى اليمين الجديد هي السائدة والحاكمة في بلدان مثل الولايات المتحدة وبريطانيا» ، «وإن عبد المطلب أراد أن يسمى محمداً حين ولد به قثم على اسم ابنه الذي مات» . غريب حقاً كيف استطاع أن يقدم لنا كل هذه الاكتشافات في جزء من كتابه؟ ماذا لو اطلعنا على الكتاب كله!

ولا يحسن المرء أن الدكتور صادق جلال العظم هو مكتشف فحسب ، بل هو مخترع أيضاً ، لا لم يخترع آلة لقياس التحولات في الضغط الدموي في جسم القارئ حين يطلع على اكتشافاته ، بل اخترع هذه المرة الواقعة كاملة . وإليك الواقعة التي اخترعها صادق العظم ، فكتب يقول : «في ربيع عام ١٩٨٩ رجعت إلى دمشق بعد زيارة علمية إلى أوروبا وأميركا لأجد عدداً من الزملاء (في الجامعة) والكتاب والمثقفين قد أصابهم الارتباك والتلعثم والإحراج عند الحديث عن رواية سلمان رشدي «الآيات الشيطانية» وعن الحكم العابر للقرار الذي أصدره آية الله الخميني بقتل المؤلف الشاب مقابل جوائز مالية سخية لاتدفع إلا بالدولار ، أصابني الدهشة لأنني كنت قد مشيت بصحبة هؤلاء الزملاء والمثقفين وراء نعش الدكتور حسين مروة الذي اغتالته رصاصات التعصب الديني والتزمت الطائفي في بيروت في ربيع ١٩٨٧ . وبعدها بأسابيع معدودات مشيت برفقتهم أيضاً وبحزن أعمق ، وراء نعش شهيد آخر للفكر التقدمي هو الدكتور مهدي عامل الذي قتلته رصاصات من النوع ذاته . في الجنائزتين دافع هؤلاء الزملاء والأصحاب بحرارة بالغة عن حق

الكاتب في الحياة وعن حقه الأولي في الكتابة الحرة كما تكلموا بإيجابية عالية عن حقوق الإنسان (العربي وغير العربي) واستنكروا بأقوى العبارات عمليات اغتيال المفكرين والمثقفين والكتاب العزل التي أخذت تمارسها قوى الاستبداد السياسي ونزعات الانغلاق الديني وحركات التعبئة الأيديولوجية الظلامية - القروسطية وقيادات الشحن الطائفي المذهبي الضيق في العالم الإسلامي عموماً وفي عالمنا العربي تحديداً وزادت دهشتي حين تذكرت أن الجماعة ذاتها من الزملاء الأصحاب كانت قد بكت (وبكيت معها) رسام الكاريكاتور الكبير ناجي العلي ونددت بقتله وأشادت بإقدامه وكرمت ذكرى جراته النقدية ومواقفه الشجاعة وريشته الساخرة . دفعنتي هذه المفارقة إلى أن أطرح على نفسي مراراً السؤال التالي : كيف يمكن لمن فعل مافعلوا وقال ماقالوا في الدفاع عن الكاتب الأعزل وعن حريته وحقه في الحياة وجاد بما جادوا به وقتها من هجاء لعمليات (إلغاء الآخر) واستنكار لقمع وقتل المفكرين جهاراً ونهاراً وفي أية لحظة بالتصفية الجسدية؟ الجواب مطلوب منهم وليس مني لأن شجاعتهم الأدبية على أقل تعديل هي الموضوع على المحك اليوم وليس شجاعة أي كاتب أو مثقف آخر» (ص ٧) ، يؤسفني حقاً أن أعرف القارئ أن هذه الواقعة مجرد اختلاق ليس إلا .

أجل لقد عاد صادق في بداية صيف ١٩٨٩ بعد إجازة بلا راتب لمدة عام قضاها في أمريكا وأوروبا . واستقبلناه بكل ود كصديق عزيز ، لكنه عاد والضجة حول سلمان رشدي قد هدأت ، عاد صادق وكان المثقفون الذين مشى معهم لتشجيع شهداء الفكر وكتبوا عنهم ، قد أصدروا بياناً في دمشق يدافعون فيه عن حق الكاتب سلمان رشدي في الحياة ومنددين بفتوى آية الله الخميني بقتله ، وأدرج اسم صادق في عداد الموقعين على البيان دون أن يكون حاضراً في دمشق ، وعندها أصدرت السفارة الإيرانية في دمشق بياناً تستغرب فيه أن يصدر عن بعض الكتاب «زملاء وأصدقاء صادق العظيم» بياناً من هذا القبيل .

إذن ، من ذا الذي التقى به صادق وراه متلعثماً متردداً مرتبكاً أمام مصير كاتب مهدد بالقتل ، أهونايف بلوز أم طيب تيزيني أم أحمد برقراوي ؟ وهو يعرف حق

المعرفة موقف هؤلاء المُعبر عنه شفاهياً وكتابياً. ولم ينتظروا قدوم صادق ليعبروا عن موقفهم بالنسبة إلى حياة سلمان رشدي، من يعينهم صادق بأصحابه: فيصل دراج أم عبد الرحمن منيف أم سعد الله ونوس أم حنا مينه؟ ترى هل يمكن أن تقع الشبهة على أحدهم بأنه يتلعثم أمام حق الكاتب في الحياة؟ والقارىء العربي يعرف أقلامهم الشجاعة في كل الأحوال؟ هل شجاعة جمال باروت وعبد الرزاق عيد ووليد إخلاصي هي الموضوع على المحك؟ وأسماء كثيرة غائبة من ذاكرتي الآن. (جميع الأسماء التي ذكرت تواقعها موجودة على البيان). هل كان صادق العظم بحاجة لاختراع قصته الأنفة الذكر كي يجد مبرراً للكتابة أم أنه يريد أن يوحى للقارىء بأنه الشجاع أمام رهط من الجبناء؟

أليس في هذه الطريقة إساءة للزملاء والأصدقاء لامبرر لها إطلاقاً والحقيقة أننا أمام أحد احتمالين: إما أن صادقاً اخترع هذه القصة عن وعي، وفي هذه النقطة، فإن ضميره الأخلاقي والعلمي هو الموضوع على المحك، أو أنه توهم هذه الواقعة ثم تعامل معها على أنها واقعة فعلية حقيقية، وعليه أن يختار أقل الاحتمالين سوءاً لشخصه الكريم.

هوامش الفصل الخامس

- ١ - انظر: صادق جلال العظم، الاستشراق والاستشراق معكوساً، الحياة الجديدة، العدد كانون الثاني، شباط، ١٩٩١.
- ٢ - صادق العظم، المرجع السابق.
- ٣ - صادق العظم، ذهنية التحريم، الناقد، العدد ٥٤، كانون أول ١٩٩٢.
- ٤ - العظم، المرجع السابق.
- ٥ - العظم، المرجع السابق.
- ٦ - لوكاتش، الأدب والفلسفة والوعي الطبقي، دمشق، ١٩٨٠، ص ٧٠-٧٢.
- ٧ - هادي العلوي، الرازي فيلسوفاً، عدن، ١٩٨٤، ص ٤١.
- ٨ - انظر: .
- ٩ - هادي العلوي، سلمان الفارسي، حضارة الإسلام بين المدينة والمدائن. «الحياة الجديدة»، العدد - آذار ونيسان، ١٩٨١.
- ١٠ - أحمد برقاي، سلمان رشدي والضجة المفتعلة، الهدف، العدد ٩٥٣، ٢ / ٤ / ١٩٨٩، وجميع الفقرات الواردة بين قوسين هي نقل حرفي عن المقال.
- ١١ - صادق العظم، مرجع سابق.
- ١٢ - صادق العظم، عقلية التحريم، مرجع سابق.
- ١٣ - صادق جلال العظم، أهمية أن نكون جديين مع سلمان رشدي. مخطوط مطبوع على الآلة الكاتبة، ص ٢، ومعظم ماورد في هذا المقال تضمنه مقاله، سلمان رشدي وذهنية التحريم.

- ١٤ - انظر: ديوان أحمد عبد المعطي حجازي، بيروت، ط ٢، المقدمة بقلم رجاء النقاش.
- ١٥ - انظر: أحمد برقاي، طه حسين والعقلانية، دار عيال، دمشق ١٩٩٠.
- ١٦ - في الأدب الجاهلي، ص ٦ - ٦٠.
- ١٧ - انظر كتابنا: محاولة قراءة عصر النهضة، بيروت ١٩٨٨.

الفصل السادس

نافذة على الحقيقة

طه حسين والعقلانية

مائة عام تمتد بين ظهور كتاب الطهطاوي «تلخيص الابريز في تلخيص باريز» وبين نشر كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر . .»^(١) وفي الفترة الواقعة بين نشر الكتابين ترجم أحمد فتحي زغلول كتاب آدمون ديمولان «سرتقدم الانكليز السكسونيين» . . ونشر محمد عبده «الإسلام بين العلم والمدنية» وعُرض على الناس كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» .
في وقت يقرب من مائة عام تتكامل صورة العقلانية المصرية - العربية متوجة بطه حسين .

ولاشك أن تشييد تاريخ للعقلانية يبدأ من عصر النهضة العربية حتى فترة ما بين الحربين ، يحتاج إلى مخيلة تبحث عن ترابط سببي ، لكن المخيلة وحدها لا تفعل فعلها بمعزل عن التاريخ الواقعي كمرجع نهائي لمثل هذا الترابط . غير أن الأسئلة الصعبة سرعان ما تطل برأسها منتقمة من الأجوبة السهلة التي اعتقد نفر منا أن أصبح في حلٍ من أعمال التفكير بها . ترى لماذا هزم التاريخ الواقعي للعرب سيف العقلانية بعضا خشبية أكلها السوس . لماذا تنهزم الأفكار التي ازدهرت كتعويض عن عناد التاريخ ، ولماذا نعود إليها نسألها الخلاص من تاريخ يصبر على المرواحة ؟ .

لم يكن الطهطاوي على مستوى الفكر إلا محمد علي على مستوى السياسة، وجاء الإصلاح الديني منتقماً من التنوير المتعسف من أعلى. وأطل طه حسين تركيب يعكس مجتمعاً يتلکأ في سيره نحو الدولة العلمانية الحديثة. فيبدل كل ما استطاع من جهد لتأسيس مشروع الدولة البرجوازية المصرية، كمشروع للمجتمع ككل. غير عازلٍ العقلانية من إرادة ضرورية تمنحها الحياة. لكن الحياة لم تكن حبلی بهذه الإرادة.

لقد انتصر الطهطاوي رغم هزيمة محمد علي المؤلمة، ومات علي عبد الرازق وقد شهد دولة مدنية من جميع الوجوه، ولكنها ليست الدولة التي فصل من الأزهر من أجل المنداة بها. وصمت صاحب «دعاء الكروان» وهويشهد الهزيمة بمرها العلقمي.

نحن أمام تاريخ يدعو إلى الدهشة، تاريخ نهضة تضع أسس إقامة القطيعة مع عصر الامبراطورية العلمانية، فتشيد عالماً من الأفكار الصحيحة على المستوى التاريخي، فتهزم منذ وطأت أحذية المستعمر، وتنجز البرجوازية العربية الاستقلال وتطرح العلمانية والعقلانية والمساواة، فتنبخر شعاراتها بضربة شديدة من البرجوازية الصغيرة الصغيرة الصاعدة الممثلة بطموح إنجاز الوحدة القومية والحرية السياسية والعدالة الاجتماعية - الاشتراكية - وتحرير فلسطين، فتزدهر راديكاليته وبدو الشعار قيسد التحقيق - شعار تحمله جماهير واسعة تبحث عن خلاصها السياسي والاجتماعي. ولكن السيرة التاريخية تخون الشعار، فإذا نحن نعود إلى المشروع البرجوازي نطلب منه الرحمة من همجية الواقع الذي ليس بمستطاعنا - كبشر - العيش في شروطه.

نهضة ثم خبو، فيقظة ثم نوم. فتقدم ثم تراجع. ثم سؤال حول المسؤول عن هذا التاريخ الفاجع أو التعس.

أجل لقد بدا للكثير ممن تصدوا لدفع التاريخ إلى الأمام فكراً وممارسة أن الخطوة الأولى هي القضاء على البرجوازية بكل إنجازاتها الواقعية والايديولوجية، وإقامة قطيعة مطلقة مع ثقافتها. فانزوى طه حسين والمازني والحصري وغيرهم في

خانة النسيان . وطرحت القومية العربية نقيضاً للقومية المصرية أو السورية ، ونظر إلى الديمقراطية الشعبية أو وحدة الشعب العامل بديلاً عن الديمقراطية البرجوازية الليبرالية وتعدد الأحزاب . وقدمت الاشتراكية العربية بوصفها تجاوزاً للعلاقات الرأسمالية ، وتوجيه الإعلام والثقافة عوضاً عن فوزى الرأي الحر . بكلمة واحدة اعتقد المشروع البرجوازي الصغير أنه البديل العملي عن المشروع البرجوازي - مشروع العلمانية والديمقراطية دون أن يعتبر نفسه وارثاً لإنجازات هذا الأخير .

وحين جاء النفي سورياً ، أطل علينا طه حسين كسلاح لم يستنفذ بعد طاقته على القتال ويظل البحث عمن يحمل هذا السلاح مؤرقاً . إذ لا يكفي أن يوجد السلاح . بل الأهم من يجرده وضد من ! .

طه حسين والبحث عن أسس العقلانية

لماذا طرح طه حسين العقلانية؟ لقد جرت العادة عندنا لدى تناول هذا المفكر أو ذاك ، ولا سيما إذا كان عقلانياً ، أن تهيب بأوروبا لتقديم الإجابة عن سؤال مصدر الأفكار التي طرحها . منهج كهذا في التحليل يجب أن يخضع للنقد قبل كل شيء . فلماذا يجب على المؤرخ أن يبدأ بأوروبا وتاريخها لدرس عقلانية طه حسين أو غيره ، وهل هي فعلاً المرجع الأساسي - التاريخي والمعرفي الذي استقى منه عقلانيونا الكبار أفكارهم . أم أن عقلانية طه حسين مشروع فرضه التطور العيني للمجتمع المصري والعربي بعامة وتطور البرجوازية ودولتها في مصر خاصة .

والحقيقة أن الخطأ لا يكمن في إيجاد شكل من الترابط بين فكر طه حسين وأسلافه العقلانيين من الأوروبيين . فمثل هذا الترابط موجود بالأصل ، لكن الخطأ في النظر إلى تاريخ الشرق كله - بتطوره المادي أو الفكري - بوصفه استعادة ميكانيكية لتاريخ أوروبا ، واعتبار الفكر العربي ليس إلا نسخة كاريكاتورية لمعلمه الأوروبي ، ونحن إذا ما خضعنا لميكانيك الأفكار لانستطيع أن نفهم لماذا اختار طه حسين الدفاع عن العقلانية والعلمانية .

والحديث عن تطور عالمي واقعة لامجال للشك فيها. فالرأسمالية، كتشكيلة اجتماعية اقتصادية، هي التشكيلة الوحيدة في التاريخ التي جرت شعوباً وأممًا إلى حظيرتها. لكنها لم تلغ أبداً التطور الخاص لهذه البلدان، هذا التطور هو الذي فرض الخيارات الايديولوجية والفكرية المتعددة.

إذا ماجرى الحديث عن مصر، فهي البلد العربي الأول الذي عرف الدولة السياسية بالمعنى الدقيق للكلمة منذ أيام محمد علي. وهذا الرجل الذي أحل العقل محل العمامة، حول الدولة إلى عامل مهم من عوامل تغيير طبيعة المجتمع المصري الاقطاعية الشرقية، وخلق الأسس المادية لنمو العلاقات الرأسمالية، وما ولدته من حركة فكرية نشطة. وإذا كان محمد علي قد فشل طموحه في إنشاء دولة قوية كبيرة تضم أجزاء أخرى من الوطن العربي، فإن خلفاء سعيد وإسماعيل قد تابعوا مسيرة تحديث مصر برجوازيًا. ودفعوا بالنهضة الفكرية إلى الأمام، ووضعوا أسس تطور التعليم في مصر، وعادت البعثات توفد إلى أوروبا وتعود محملة بهواجس بناء دولة ديمقراطية برجوازية، واندرجت أوساط كبيرة من الفلاحين في الحياة السياسية والثقافية فظهرت المدارس، والمعاهد العليا، مدرسة الألسن والحقوق والإدارة والمدرسة السنية لتعليم البنات ومدرسة دار العلوم التي تخرج منها عدد كبير من الأساتذة المتخصصين، ناهيك عن إنشاء دار الكتب والمتاحف والجمعيات العلمية، إلى جانب الاهتمام الكبير بالتاريخ والأدب والترجمة، وظهور الصحف والمجلات باللغتين العربية والفرنسية. وفي عهد إسماعيل بالذات أصبحت اللغة العربية اللغة الرسمية الوحيدة في البلاد^(١).

وقد شهدت المرحلة بين أواخر محمد علي وأواخر إسماعيل تبلور شرائح البرجوازية المصرية الزراعية، بسبب دخول الرأسمالية في الانتاج الزراعي^(٢). ومن أوساط البرجوازية الفلاحية سيخرج عدد كبير من المثقفين الذين سيلعبون فيما بعد دوراً مهماً في الحياة السياسية والثقافية. ولاسيما في عملية الصراع ضد الاحتلال الاجنبي الانكليزي لمصر، وتحسنت أحوال الفلاحين المصريين واستقرت، وخاصة في الفترة ما بين ١٨٩٠ - ١٩١٤ - إذ اقتنى كثير من الفلاحين الأرض. ونشأت طبقة

من الميسورين - البرجوازية الصغيرة الفلاحية - وأرسلت أولادها إلى المدن وخاصة إلى العاصمة لكي يتعلموا. هذه الطبقة الجديدة من الفلاحين هي التي غذت الحركة الوطنية المصرية والتي ستقوم بعبء ثورة ١٩١٩ - المحطة المهمة في تاريخ مصر^(٤)، ومن هذا الجيل سيخرج سعد زغلول وطه حسين .

وإن جيل المثقفين المصريين قد انخرط في معمعة الحياة السياسية التي عكست كل تناقضات عصرها - أي تناقضات المجتمع المصري ، بدءاً من الحزب الوطني بقيادة مصطفى كامل الذي أثر تأثيراً هائلاً في هذا الجيل ، الذي امتلأ بالشعور الوطني ، مروراً بحزب الأمة - حزب البرجوازية المصرية - المستنيرة والذي عبر عن فلسفته أحمد لطفي السيد - المدافع الأكبر عن الدستور والديمقراطية وانتهاء بحزب الإصلاح الدستوري الداعم للخديوي .

هذا الجيل هو ببساطة جيل ثورة ١٩١٩ المصرية ، وإن فشلت في نيل الاستقلال لمصر - ولكنها أرست جزءاً مهماً من الحياة الديمقراطية السياسية فيما بعد خاصة أن الاحتلال البريطاني - أمام الواقع الجديد الذي فرضته ثورة ١٩١٩ - طرح مسألة الاستقلال السياسي ، وحصلت الانتخابات عام ١٩٢٤ وأدت إلى نجاح الوفد ، الحزب الجماهيري الذي عكس مصالح الأغلبية آنذاك ، والذي ظل يتناوب على استلام السلطة حتى ثورة ١٩٥٢ .

هذه اللوحة المختصرة من تطور الحياة السياسية في مصر تدلل على المناخ الذي تربى فيه جيل طه حسين ، والذي يعج بالشروط لتحول مصر الرأسمالية بكل ماتعنيه هذه الكلمة من معنى .

وفي الفترة الواقعة ما بين الطهطاوي وطه حسين ، انتشرت ايديولوجيا التقدم بمختلف أشكالها الدينية والتحديثية والقومية ، بدءاً بجمال الدين الأفغاني وعبد الله النديم ومحمد عبده ، مروراً بمصطفى كامل ومحمد فريد وانتهاء بالمنفلوطي ولطفي السيد .

كان طه حسين هو الوريث الأول لمثل هذا التراث الكبير ، لكنه كان بنفس الوقت - كما سنرى - التجاوز الأرقى له . والصائغ الأدق للمشروع البرجوازي

المصري ، لكنه مشروع يوحد لأول مرة مصالح البرجوازية مع مصالح الشعب . قوامه الحرية والديمقراطية والعلمانية والعقلانية .

وعلى أساس ذلك يجب أن نفهم هذا الأزهرى الذي تخرج من الجامعة وتابع دراساته وتحصيله العالي في السوربون .

إنها ليست اسماء مؤسسات فحسب ، إنها مراحل لتطور طه حسين الفكرى ، مراحل مترابطة ومتداخلة .

فطه حسين «الأزهرى» يرفض الأزهر فى أعماقه ، وينحونحو الإصلاح فيجده لدى الشيخ محمد عبده والشيخ المرصفي . . ونقلًا عن لسانه قال : «إن المدة التي قضيتها في الأزهر كانت فترة انتقال ، فكان محمد عبده يفسر القرآن على طرق حديثة والشيخ المرصفي يعلمنا الأدب وكلاهما يذم الطرق الأزهرية ، وكان قاسم أمين يقول بحرية المرأة وفتحى زغلول يترجم كتباً قيمة . والجريدة تنادي بمعايير جديدة في السياسة والاجتماع . (يقصد لطفي السيد - أ . ب) فكنا في اضطراب ذهني لانستقر . وشعرنا نحن تلاميذ الشيخ المرصفي أن طرق الأزهر عتيقة فكنا نتكلم ونتناقش عن الإصلاح الذي يقول به الشيخ محمد عبده»^(١) .

من الأزهر إلى الجامعة ، يتعرف طه حسين على صنوف كثيرة وجديدة من العلوم اللغوية والتاريخية والجغرافية والفلسفية ، بل والإسلامية . وتتوج مرحلته الجامعية بـ «ذكرى أبي العلاء» . أما في السوربون فيتعرف طه حسين على الثقافة الفرنسية والثقافة اليونانية .

ويقف بشكل خاص عند عصر النهضة والعصر الحديث .

ومن المناسب أن نشير إلى أن طه حسين لم يهتد إلى العقلانية في فرنسا ، بل اهتدى إليها في مصر بالذات ، فالتجديد الذي أراد طه حسين قد وجد أسسه عند مصريين وسوريين هم في الأساس دعاة لعالم جديد ، وعلى رأسهم يقف فتحى زغلول وجورجي زيدان وشبلي شميل وفرح أنطوان وقاسم أمين ولطفي السيد . ولم يكن روسو وفولتير ومونتسكيو غرباء عن الفتى في الجامعة . من الصعب طبعاً أن نجيب على سؤال ، لماذا اختار طه حسين أن يكون من دعاة العقلانية - التجديد ؟

فهذا الخيار خيار شخصي محض ، ولكنه وقد اختار ذلك فإنه وجد مجتمعاً يقدم له زاداً كبيراً وشروطاً سياسية وثقافية تدفع بعقلانيته إلى أقصى مداها . كان الخيار العقلاني لطفه حسين هو الذي دفعه لأن يجد عند مفكري القرن الثامن عشر أسساً أيديولوجية لصياغة نظريته إلى العالم وإلى التقدم ، ولم يكن وصوله إلى الطريق المؤدي إلى العقلانية ثمرة التأثير بالغرب ذاته . فطفه حسين وهو صاحب مشروع برجوازي عقلاني ، كان أبعد ما يكون عن المذاهب اللاعقلانية التي قادت غيره من أنصار المذهب القومي الرومانسي لتبنيها .

وحقيقة الأمر أن تاريخ البرجوازية هو تاريخ العقلانية ، وإن كانت العلاقات الرأسمالية ذاتها التي تفسر نشوء المذهب اللاعقلاني عند شوبنهاور ونيتشه وبرجسون . وعند هؤلاء الآخرين وجد مثقفو البرجوازية الصغيرة العربية زادهم الايديولوجي .

في منهج طه حسين

خيار التجديد إذاً هو خيار العقلانية ، خيار حكم العقل فيما هو قابل للتفسير ، وكل شيء قابل للتفسير عقلانياً ، وخيار العقلانية هو - ونحن نتحدث عن طه حسين - خيار الكشف عن العلاقة السببية والترابط التاريخي ودحض الأحكام اللاهوتية ، وهي اعتبار الحقيقة والعقل مترابطين . فالعقلانية كأيديولوجيا تفرض بالضرورة منهجاً مطابقاً بالقدر الذي تكون هي الأخرى فلسفة ومقدمة منهجية .

وغالباً ما يشار إلى أن طه حسين كان ديكارتي النزعة في المنهج ، استناداً إلى قوله الصريح في «في الأدب الجاهلي» «أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث»^(٦) ويتابع «والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر ، كان من أخصب المناهج أثراً وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديداً . . . وأنت ترى أن منهج ديكارت هذا ليس خصباً في العلم

والفلسفة والأدب فحسب، وإنما هو خصب في الأخلاق والحياة والاجتماعية أيضاً^(٣).

وحقيقة الأمر، أن طه حسين - بوصفه عقلانية - إنما أراد أن يخلص البحث من الأهواء والعواطف والأفكار القديمة التي تقف غائلاً أمام المعرفة العقلية الحقيقية. ومن هنا كان انكافؤه على ديكرت شكلاً من أشكال الدفاع عن هوية التفكير، ومقدمة لإعطاء نفسه الحرية في تناول كل ما اعتبر مندرجاً في خانة القداسة. فمواجهة القديم تفرض بالضرورة - وقبل كل شيء - تأكيد شرعية التناول النقدي لهذا القديم، ومن أقدر من العقل ذاته على تقديم شرعية كهذه. وعند هذا الحد تقف وظيفة ديكرت. غير أن الشكل الديكرتي أوقواعد المنهج، ليست هي التي تحدد منهج طه حسين في البحث التاريخي والسياسي والأدبي. بقدر ما أن النزعة العقلانية بعامة هي الدافع وراء العودة إلى ديكرت. صحيح أن طه حسين قد بدأ بالشك بصحة الأدب الجاهلي، ولكنه عندما أراد أن يدلل على أطروحاته حول أن الأدب الجاهلي مستحدث في عصور لاحقة، فإنه قد عوّل على المنهج التاريخي الذي استخدمه طه حسين قبل كتاب «في الأدب الجاهلي». وأقصد كتابه «تجديد ذكرى أبي العلاء» الذي كتبه عام ١٩١٤ كرسالة قدمها إلى الجامعة.

في «تجديد ذكرى أبي العلاء». يعرب الفتى ابن الخمسة والعشرين عاماً عن تبنيه التاريخية - التي لن يتراجع عنها طه حسين حتى اللحظة الأخيرة. في التمهيد لكتابه الآنف الذكر يكتب طه حسين قائلاً: «ليس الغرض من هذا الكتاب أن نصف حياة أبي العلاء وحده، وإنما نريد أن ندرس حياة النفس الإنسانية في عصره. فلم يكن لحكيم المعرة أن ينفرد بإظهار آثاره المادية أو المعنوية، وإنما الرجل وما له من آثار وأطوار نتيجة لازمة وثمره ناضجة لطائفة من العلل اشتركت في تأليف مزاجه وتطويز نفسه من غير أن يكون له عليها سيطرة أو سلطان»^(٤).

ويتابع طه حسين قائلاً: «من هذه العلل المادي والمعنوي ومنها ما ليس للإنسان به صلة وما بينه وبين الإنسان من اتصال، فاعتدال الجو وصفافؤه ورقة الماء وعدوبته وخصب الأرض وجمال الربى ونقاء الشمس وبهاؤها، كل هذه العلل

تشارك مع غيرها في تكوين الرجل وتنشئ نفسه . . وكذلك ظلم الحكومة وجورها وجهل الأمة وجمودها، وشدة الآداب الموروثة وقسوتها، كل هذه أوفنائضها تعمل في تكوين الإنسان بكل العلل السابقة . . وإنما يأتلف العالم من أشياء يتصل بعضها ببعض وتؤثر بعضها في بعض . ومن هنا لم يكن بين أحكام العقل أصدق من القضية القائلة : بأن المصادفة محال، وأن ليس في هذا العالم شيء إلا وهو نتيجة من جهة وعلة من جهة أخرى . نتيجة لعلة سبقته ومقدمة لأثر يتلوه، ولولا ذلك لما اتصلت أجزاء العالم، ولما كان بين قديمها وحديثها سبب، ولما شملت أحكام عامة، ولما كان بينها من التشابه والتقارب قليل ولا كثير»^(١) .

ولا يكتفي طه حسين بعرض منهجه في البحث وهو يصدد دراسة أبي العلاء وعصره وإنما يعم هذا المنهج بوصفه المنهج الذي يقود إلى نتائج صحيحة على مستوى دراسة التاريخ، فالتاريخ في سيرورته ماهو إلا حركة «تنطوي على قوانين حتمية لاتترك مجالاً لمكانية أخرى . وليس هذا فحسب، وإنما أحداث التاريخ على صغرها مترابطة ببجملته من العلل الواقعية، التي لا معرفة تاريخية دون الكشف عنها . وبالتالي لا معرفة خارج هذا المنهج ترتقي إلى المعرفة العقلية»^(٢) .

لم يعد التاريخ عند طه حسين وفق هذا المنهج تاريخ أفراد أفذاذ يسرونه على هواهم، ولم تعد أحداثه جملة من الحوادث التي ترتد إلى علل لاهوتية، أولغز عصي على الفهم . الواقع مرجع الحقيقة، لكنه الواقع الذي هو شبكة من العلاقات السببية المادية والمعنوية تندرج في أتونها كل أشكال الوعي من فن ودين فلسفة، ومختلف الأفراد مهما أوثوا حظاً من العبقورية والفرادة، والدول بمصائرهم المختلفة . إننا أمام جبرية مطلقة، وضرورة عمياء، ومنطق صارم، وكل هذا من شأنه أن يتجاوز العواطف التي تزيف الحدث التاريخي، والتعصب الذي يحول دون رؤية الحقيقة، ويسلح الباحث بحظ من الجرأة تسمح له بأن يظهر الواقع بصورة تختلف عن الصورة السائدة، طالما أن التاريخ الواقعي هو الذي يبرر له ذلك .

واستناداً إلى ذلك فإن إخوان الصفا مثلاً لم يعودوا طائفة خاضعة لحكم قيمي سلبي أو إيجابي، بل ظاهرة لها أسبابها الداخلية في قلب العصر الرابع للهجرة

ومؤثراتها اليونانية والهندية . فمن شاء أن يفهم إخوان الصفا فما عليه إلا الكشف عن الشروط التاريخية التي أنتجتهم . فإخوان الصفا ما هم إلا تمثيل صادق لظاهرتين خضع لها القرن الرابع ، هما ظاهرة الانحطاط السياسي والرقى العقلي . فالدولة الإسلامية التي أصبحت واقعياً مجموعة من الدول تسودها الفوضى والاضطراب والتنافس ، دفعت إخوان الصفا لقلب النظام القائم والمسيطر يومئذ على العالم الإسلامي عن طريق قلب النظام العقلي المسيطر على حياة المسلمين ، وهم في فلسفتهم يمثلون الحياة العقلية حيث وعى «العقل الإسلامي» في القرن الرابع مانقل إليه من «فلسفة اليونان وحكمة الهند وآداب الفرس والآداب العربية والإسلام وغيره من الديانات السماوية وغير السماوية ، وجمع ذلك كله ورتبه ولاءم بينه وحاول أن يكون مزاجاً واحداً مؤتلفاً هو خلاصة الثقافة التي يجب على الرجل المستنير حقاً أن يظفر بها ويأخذ منها بالخط الموفور»^(١) .

ولانعتقد أن أحداً قد رصد سيرة تطور البيان العربي منذ نشأته في أوائل القرن الثاني إلى القرن الخامس^(٢) ، كما فعل طه حسين في عدد قليل من الصفحات ، وهو في هذا كله يتكئ على المنهج التاريخي . ولم يكن هذا المنهج في الأصل وقفاً على طه حسين وحده ، فأحمد أمين قدم إلى المكتبة العربية أحد أهم المؤلفات المتعلقة بتاريخ الفكر العربي الإسلامي ، نقصد «فجر الإسلام» وضحى الإسلام . مستخدماً ذات المنهج الذي استخدمه طه حسين في «علي وبنوه» . ولهذا فاستخدم المنهج التاريخي أو التاريخي - الثقافي ، عند طه حسين لم يكن وقفاً على دراسة الظواهر الأدبية أو الجمالية فحسب ، وإنما استخدمه في دراساته التاريخية والسياسية والاجتماعية بعمامة .

ولاشك أن الباحث المعاصر المتابع لتطور مناهج البحث ، باستطاعته أن يبرز قصور منهج كهذا يقوم على جبرية صارمة ، ولا يأخذ بين الاعتبار جدل الإمكانية والواقع والمنطقي والتاريخي ، ولكن أحداً لا يستطيع أن ينكر أن استخدام المنهج التاريخي - الثقافي كان موقفاً متقدماً جداً في تلك المرحلة . حتى أن القارئ الراهن قادر على الحكم على إنجازات طه حسين وأحمد أمين الأدبية والفكرية بصورة

إيجابية ، كإنجازات تفوق على عدد كبير من الدراسات الراهنة التي تعلن في البداية أنها تنتمي إلى المنهج الماركسي ، لكنها سرعان ماتقع في مطب الجبرية .
لقد خاض طه حسين ، استناداً إلى منهج السابق ، أعنف المعارك الفكرية في تاريخنا المعاصر ، معارك كانت تدور حول الجديد والقديم وبين التقليد والإبداع ، بين اللاهوت والعلم .

ولقد نظر بليخانوف في وقته إلى اعتبار العوامل الأساسية في تطور الفن العرق والوسط الجغرافي والشروط التاريخية كمأثرة لـ «تين» في إقامة الترابط السببي بين البنية الاجتماعية والمزاج السائد والنفسية الاجتماعية والفن .

لقد استند طه حسين على «تين» و«ابن خلدون» لتأسيس فلسفة للتاريخ ، تجد في قلب الحوادث المبعثرة ضرورة وقوانين عامة تنبع من التاريخ ذاته ، ثم تتحول إلى أداة منهجية لابرار الترابط السببي بين جملة العوامل المتعددة التي تفسر لنا لماذا جرى التاريخ على النحو الذي جرى عليه . وإذا كانت هذه النظرة إلى التاريخ لا تترك مجالاً للمصادفة - وفي التاريخ مصادفات كثيرة وهذه هي نقطة مطعنها - فإنها لم تترك التاريخ نهياً لحوادث متفرقة تحتمها المصادفة التي تحول بين التاريخ وبين معرفته . وهذه المعرفة غير الممكنة خارج ماسماه طه حسين الأحكام العامة . والقول بمنطق للتاريخ يعني في أحد جوانبه - وهذا ماهو إيجابي - أن ليس هناك من قوة تقبع فوق التاريخ لتوجهه على هواها . وعليه ، يمكن القول إن طه حسين كان فيلسوفاً للتاريخ قبل كل شيء .

طه حسين وتعين العقلانية

إذا كانت العقلانية قد تعينت عن طه حسين على مستوى المنهج بوصفها تناولاً تاريخياً - ثقافياً للأدب والفكر ، فإنها أيضاً تشكل ماهية الخطاب السياسي أو المشروع السياسي البرجوازي الذي طرحه طه حسين ، لانقصد بالعقلانية هنا مذهباً فلسفياً في نظرية المعرفة ، أو نظرية الوجود ، فمسائل كهذه لم تكن لتعني طه

حسين . حتى ولو كان بإمكان الباحث التقاط أفكار مبعثرة هنا وهناك حولها ، ولانقصد كذلك استخدام المحاكمة الواعية البعيدة عن المشار والعواطف والتعصب ، وهذا ماكان يصير على إبرازه طه حسين ، وإنما نقصد بالعقلانية عند طه حسين المشروع التنويري ذاته ، مشروع بناء الدولة السياسية والمجتمع المدني والعلاقة بين الدولة والمجتمع ، مشروع تعميم الثقافة وترابطها بالتقدم التاريخي ، مشروع بناء مجتمع متقدم - وفق أرقى مفهوم للتقدم الذي طرحته البرجوازية . التقدم بوصفه أمراً مطابقاً لمطالب العقل ذاته وليست مطالب العقل إلا مطالب التاريخ ذاته ومطالب البشر .

ولوتجاوزنا مفهوم العقلانية المجردة ، وانحدرننا مباشرة إلى تعيينها عند طه حسين - كمشروع سياسي - لما وجدنا جهداً كبيراً في تحديد ملامحها المشخصة . إنها الديمقراطية والحرية الفردية والتفكير الحر والتجديد ونشر التعليم والدفاع عن لغة جديدة ومناهج جديدة وتجاوز لعالم قديم أكل الدهر عليه وشرب ، وتأسيس مملكة العلمانية كنفى للأساس الديني للعلاقة بين الدولة والمجتمع ، أول للعلاقة بين الأفراد ، وتحويل الدين إلى علاقة بين الإنسان والله فحسب .

ملاحظ هذا المشروع العقلاني تحدد بالضرورة الحامل الاجتماعي له ، وإن كان طه حسين لا يرى في مشروعه إلا تأكيداً لما هو واقع بالفعل وغائب في الذهن . والذهن عائق أمام السرعة الضرورية لتقدم الشرق . إن الذهن وهو يحتاج إلى تنوير . فإنه يخفي ولاشك عن دعاة التنوير الحامل الاجتماعي المضمّر في خطابهم الذي يحقق إمكانية التنوير ذاتها ، فيعمم الخطاب ، كخطاب متجه إلى الشعب مرة وإلى الدولة مرة أخرى . وإلى القائمين على التعليم مرة ثالثة . . . إلخ .

ولهذا كان طه حسين يرى أن المجتمع يحتاج إلى اصلاح سياسي وثقافي وتربوي وتعليمي ، مع تأكيد خاص على أهمية التعليم وإصلاحه « فالشرق العربي كله ناهض هذه الأيام . وليست نهضته سياسية محضة . وإنما تجمع إلى السياسة العلم والأدب والاقتصاد والنظم الاجتماعية على اختلافها . ومن الاطالة ولغو القول ، أن نحاول إثبات ما فرغ الناس من اثباته من أن كل نهضة قيمة رهينة بشيء واحد وهو اصلاح التعليم »^(١٣) .

وليست هناك عقلانية فاقدة لمضمون أيديولوجي . وإذا مانظرنا إلى المضمون الأيديولوجي لعقلانية طه حسين ، فإننا نجد - كما سنرى لاحقاً - وقد أخفيت خلف خطاب موجه للأمة - أن المضمون برجوازي تنويري يهب بالدولة - والدولة البرجوازية - أن تحقق الإصلاح ، ويهيب بالمفكر أن يغير من وعي الناس ، وبالمعلم أن يربي الأطفال وفق روح العصر .

ولسنا هنا في مجال تقويم ذاتي لمضمون العقلانية عند طه حسين . وكلمة برجوازي لا تشير إلى حكم سلمي مضمّر ، بقدر ما تشير إلى مرحلة تاريخية قدمت فيها البرجوازية في مستوى الفكر إنجازات مهمة . وإذا كان التقدميون قد الصقوا بالبرجوازية كل ما هو سلمي ، فإنهم قد خسروا أساساً مهماً لتطوير نظرتهم اللاحقة . أجل ، طه حسين مفكر برجوازي - ديمقراطي ، حتى ولو أنكره هو ذلك برجوازيته لا تتعلق لابسلك شخصي ، ولا بأفكار صريحة تدافع عن البرجوازية ، بل ترتد إلى الدفاع عن مجتمع برجوازي تسود فيه العقلانية والديمقراطية ، دفاع عن مجتمع يحقق مطلب العقل . فالتقدم في منطق طه حسين هو ذاته منطق العقل . ويتخذ الصراع الواقعي غالباً صيغة الصراع بين العقل ونقيضه . إذ ذاك تغدو الحرية والديمقراطية مظاهر عقلانية والاستبداد أمراً لاعقلياً ، بل إن كل جديد ينمو في أحشاء القديم ويحاور تجاوزه يلبس ثوب العقل ، وكل موقف للقديم في صراعه مع الجديد تنكب للحقيقة التاريخية المتطابقة مع الحقيقة العقلية .

غير أن العقلانية عند طه حسين لم تكن فكرة تدخل أذهان الناس فتغير الناس ، وفي تغييرهم يتغير الواقع . بل هي ممارسة قبل كل شيء . تتجسد في مؤسسات وتعليم ودينور وصحافة ولغة . وفي النهاية في دولة . وهذا ما أعطى مشروع طه حسين قيمته العملية .

آ - العقلانية ولغة النثر أو تجديد اللغة

لقد ضاق الثلاثة بأزهرهم : طه حسين والمازني ومحمود ، « كانوا في حياتهم تلك كما كانت الشعوب الأولى في حياتها ، أصحاب حس وشعور ، وأصحاب قلوب

تتأثر ونفوس تنتمي ، وكانت عقولهم غافية أو كالغافلة ، فكانوا ينشؤون الشعر وينشدونه ، وقلما يفكرون بالنثر ، وإن فكروا فقلما يحاولونه ، فإن حاولوا فقلما يجيدونه ، وفي ذات يوم أقبل الزيات يقترح على صاحبيه فيما ينبغي لهم من العناية بالنثر^(١٤) . الانتقال إذاً من لغة الشعر إلى النثر . انتقال من القلب إلى العقل ، من الاحساس إلى التفكير من فوضى الشعور إلى نظام المنطق إلى المفاهيم والأحكام والقضايا والأدلة والتحليل والتركيب .

لكن الانتقال إلى النثر ليس إلا خطوة أولى ، فعلى أي نحو يجب أن تكون لغة النثر - أو اللغة بشكل عام . إذ ليس كل نثر هو لغة للعقل . فالعقلانية كخطاب سياسي وأيديولوجي وثقافي بشكل عام تفترض لغة يفهمها الناس ، لأن الخطاب يفترض الكاتب والقارئ . والقارئ عند طه حسين ليس إلا الشعب ذاته ، وبالتالي على الكاتب أن يقدم أفكاره بلغة جديدة قابلة للنفاذ إلى عقول الناس . لأن العقلانية لا تنطلق فقط من عقلانية الكاتب ، بل من عقلانية القراء ذاتهم . يقدم الشيخ تعريفاً للأدب ويعتقد أنه أوجز وتمنطق . وطه حسين لا يجادل الإيجاز ولا المنطق في تعريف يقول : « هو علم مآثور الكلام منشوره ومنظومه قديمه وحديثه وما يتصل بذلك من أخبار بارعة ونوادير رائعة وملح مستعذبة وطرف مستغربة مع الإلمام من كل علم بأمهات مباحثه » .^(١٥) وقبل أن يدل طه حسين على غياب الإيجاز والمنطق في التعريف السابق يقول : « ولست أحفل بهذه السجعات الرائعة البارعة فأنا أراها أقرب إلى اللغو منها إلى أي شيء آخر »^(١٦) .

ويرسل مصطفى صادق الرافعي إلى « السياسة » رسالة ويقول : « وقد كتبتها من النمط الأول الذي هو فن من زينة البلاغة العربية يشبه بعض فنون الزخرف والتنسيق ، وهو حين يكون مثل هذه الرسالة لا يكون أبدع منه شيء من الأساليب الأخرى »^(١٧) . أما طه حسين فيرد قائلاً : « أما أنا فاعتذر للكاتب الأديب إذ أعلنت مضطراً أن هذا الأسلوب الذي ربما راق أهل القرن الخامس والسادس للهجرة ، لا يستطيع أن يروقنا في هذا العصر الحديث الذي تغير فيه الذوق الأدبي ، ولا سيما في مصر ، تغيراً شديداً »^(١٨) .

وإذا كانت اللغة عند طه حسين أسلوباً في أحد جوانبها المهمة، وجماًلاً تحمل معاني للوصول إلى القارئ، فإنها ظاهرة متحولة متغيرة بتغير العصور. وذلك أن تطور الحياة يفرض تطوراً في اللغة أيضاً. والمعركة بهذا المعنى بين الأسلوب القديم والأسلوب الجديد هي شكل من أشكال أشكال المعركة بين القديم والجديد بعامية. وما اتخاذ الأساليب القديمة إلا نقصاً أدبياً «لأن الكمال الأدبي يستلزم أن تكون اللغة ملائمة للحياة، وهو نقص خلقي لأنه كذب للكاتب على نفسه وعلى معاصريه، وهو نقص من جهة أخرى، لأنه لا يدل على أقل من أن الكاتب ينكر شخصيته ولا يعترف لها بالوجود. وأي إنكار للشخصية أشد من أن تحس وتشعر ثم تستحي أن تصف احساسك وشعورك كما تحدها، فتستعير لهذا الوصف أساليب لا تلائمهم وضروباً لا تؤدبه»^(١١). والناس هم المخاطبون عند طه حسين، ولهذا لا يجد طه حرجاً من القول: «أما نحن فنريد أن يفهمنا الناس، كما نريد أن نفهم الناس، ولهذا نتحدث إلى الناس بلغة الناس، وإذا تحدثنا إلى الأدباء أمثال الأستاذ تحدثنا إليهم أيضاً بلغة الناس. ولسمح لنا الأستاذ أن نلفته إلى شيء ذي بال، وهو أن الأدباء الذين «يقدرّون أنفسهم» لا يكتبون إلا وهم يفكرون في أنهم يظهرون الناس على شيء من أنفسهم. . . نحن أحياء نحب الحياة ولا نحب الموت»^(١٢).

يسأل طه حسين عن اللغة، لمن هي؟ ومن واضعها ومن الذي ينتفع بها ويصرفها في أغراضه؟^(١٣).

اللغة كما يرى صاحب «مستقبل الثقافة في مصر» ليست من وحي السماء، وإنما هي ظاهرة من ظواهر الاجتماع الانساني، لم يضعها فرد بعينه ولا جماعة بعينها، وإنما اشتركت في وضعها الأمة التي تتكلمها، دون أن تعلم متى وضعتها، ودون أن تستطيع أن تعين لكل فرد من أفرادها أو جماعة من جماعاتها حظاً من الفاظها وأساليبها^(١٤).

وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد من أن نلاحظ في اللغة شيئين مختلفين كلاهما يجعل تجدد اللغة أمراً محتوماً: الأمر الأول: أن لنفسية الأمة وحاجاتها والظروف التي تحيط بها أثراً قوياً في تكوين اللغة، وإذا أريد للغة أن لا تتطور فما على حاجات

الأمة وظروفها ونفسياتها إلا أن تقف عند حد معين لاتعدوه . الأمر الثاني : أن الأفراد يتكلمون اللغة ويصرفونها في أغراضهم وحاجاتهم ، ومهما كان خضوع الفرد لجماعة فله حظ من الشخصية يمتاز عن غيره من الناس . ولهذا الحظ من الشخصية الذي يختلف باختلاف حظوظ الناس من الرقي العقلي أثره في اللغة . وإذا أريد للغة أن تجمد على حالها فلا بد من محوشخصية الأفراد كي يستوي الناس جميعاً في الحس والذوق والفهم والشعور . وهذا وذاك غير ميسور . إذاً فلنسلم للغة بحقها في التطور كما نسلم بحق الأفراد والجماعات فيه . وبالتالي لابد من الإيمان بتجدد اللغة^(١٣) .

لكن طه حسين يلتقط الترابط بين قديم اللغة وجديها . وماقديم اللغة إلا اشتقاق اللغة وتصريفها وقواعدها النحوية ونظام المجاز وضروب التشبيه . وعلينا أن نحفظ بقواعد اللغة . أما مسألة تجديد اللغة فتتناول الألفاظ والأساليب والمعاني وفنون القول على اختلافها^(١٤) .

· إن النظر إلى اللغة كظاهرة اجتماعية متجددة ، واعتبار اللغة العربية مندرجة في قوانين تطور اللغة وترابطها بالحياة - والحياة تجدد - مسألة تضع طه حسين في عداد المفكرين الانسانيين الذين لايقفون أمام لغتهم القومية موقفاً متعصباً ، بحيث يرفعون من شأن هذه اللغة ، وتلك ، ويقللون من شأن لغات هذا الشعب أو ذاك . فما يجري مع اللغة العربية هو ذاته ماجرى ويجري على اللغات الأخرى كالفرنسية والانكليزية واليونانية . . إلخ .

فالعربية بهذا المعنى ليست سمة عبقرية للأمة العربية ، ترتفع إلى درجة القداسة ، كما رأى بعض القومييين العرب ، بل لغة قد تتخلف عن الحياة إذا أصرت على قديمها في التعبير ، ولغة تحتاج إلى التجديد في شروط جديدة من تطور البشر وتطور العلوم . والبحث عن لغة تخاطب مع الناس مع الشعب يعني إنزالها من مرتبة لغة جمهور قليل من فقهاء اللغة إلى لغة تواصل وفهم ، بعيدة عن البلاغة التقليدية ، والخطابة الخالية من المضمون والبديع والزخرف ، لأنها إذ تحتفظ بهذه الأساليب فإنها لن تدخل عصر الرواية والمقالة والسياسة والعلم .

ومن الدعوة إلى تجديد اللغة، انتقل طه حسين إلى طرح مشكلة تعليم اللغة العربية الذي مازال يعاني حتى الآن من مرض غياب الود بين التلميذ واللغة العربية. يطرح طه حسين السؤال التالي: «لماذا نعلم اللغة العربية في المدارس العامة وفي غيرها من المدارس»^(٢٥). يبدأ طه حسين الإجابة عن هذا السؤال بالحديث عن اللغة العربية بوصفها اللغة الوطنية، وهي - أي اللغة العربية - جزء مقوم من شخصيتنا القومية، لأنها تنقل تراث آبائنا وتتلقى عنا التراث الذي سنتقله إلى الأجيال المقبلة، ثم هي أداة للتفاهم والتعاون.

ثم يعين الجواب أكثر بالقول «إننا لانفهم أنفسنا إلا بالتفكير، والتفكير غير ممكن إلا في صورة الفاظ. فنحن إذن نفكر بهذه اللغة، ونحن إذن لانغلوإن قلنا إنها ليست أداة للتعامل والتعاون الاجتماعيين فحسب، وإنما هي أداة للتفكير والحس والشعور بالقياس إلى الأفراد من حيث هم أفراد أيضاً. فنحن لاتتعلم اللغة العربية ولانعلمها لأنها لغة الدين فحسب، بل وإنما نتعلمها ونعلمها لأنها أوسع من ذلك وأشمل^(٢٦) والذين يزعمون أننا نتعلم ونعلم اللغة العربية لأنها لغة الدين إنما يخدعون أنفسهم ويخدعون الناس «وليس ينبغي أن تقوم حياة الأمم على الخداع». واللغة العربية ليست ملكاً لرجال الدين - كما يرى طه حسين - يؤمنون وحدهم عليها ويقومون وحدهم دونها، ولكنها ملك لجميع الذين يتكلمون بها، ولهم الحق في التصرف بها تصرف المالك متى استوفوا الشروط التي تبيح لهم هذا التصرف، وعليه فليس تعليم اللغة وفقاً على الأزهر الشريف^(٢٧). ومادامت العربية لغة «الحياة» كلها بالقياس إلى أصحابها لا لغة الدين وحده، فيجب أن يكون شأنها شأن مرافق الحياة جميعاً ويجب أن ترد إلى الدولة والأفراد الحرية التامة في أن يمنحوها من العناية ما يجب أن يمنحوه للمرافق العامة والتي تمس منها حياتنا العقلية بوجه خاص^(٢٨). وإذا كانت الدولة هي مالكة الحق في تعليم العربية واعداد معلميها فيجب أن تسلك إلى هذا الاعداد السبيل المعقول.

وهنا يتساءل طه حسين ماهي العربية التي نريد أن نعلمها في المدارس العامة والخاصة، والتي تطالب الدولة بأن تتولى بنفسها إعداد المعلمين لها؟ ويجب

مباشرة: إنها اللغة العربية الفصحى . فالعامية ليست لها من الخصائص والمميزات ما يجعلها خليقة بأن تسمى لغة، وإنما يراها طه حسين لهجة من اللهجات قد أدركه الفساد في كثير من أوضاعها وأشكالها^(٢٩).

وبما أن اللغة العربية لا يتكلمها الناس في البيوت ولا يتكلمها الناس في الشوارع وفي الأندية والمدارس وفي الأزهر نفسه: فلا بد من اصلاحها، كي يفهمها الناس ويستسيغونها. واصلاح اللغة شرط أساسي لاصلاح التعليم كله^(٣٠).

إن الحياة قد أكدت دعوة طه حسين إلى تجديد اللغة . وليس في الأمر ما يدهش . فلم تعد فنون اللغة وفقاً على الموعظة والخطبة والمدح والهجاء . بل إن أساليب التعبير عقد خضعت لضرورات خلقها التطور الاجتماعي - السياسي والطبقي والثقافي .

فالتعليم كف عن أن يكون تعليماً دينياً، بل تعده إلى تعليم التاريخ والجغرافيا والفلسفة والفيزياء والنقد الأدبي . وكل هذا فرض لغة تتلاءم مع العلوم الحديثة، التي أصبحت علوماً عامة يتلقاها التلامذة في مدارسهم، بلغة تقرب هذه العلوم إلى أذهانهم، وبمفاهيم جديدة خاصة بكل علم من العلوم، بلغة تقرب هذه العلوم إلى أذهانهم، وبمفاهيم جديدة خاصة بكل علم من العلوم . هذا إلى جانب أن اللغة العربية لم تعد وفقاً على جمهور ضيق من العلماء والفقهاء بل غدت لغة الشعب، يقرأ بها ويكتب بها ويفهم بها.

وقد بدأ تجديد اللغة من الصحافة - حيث مادتها الأساسية والاجتماعية والأدبية والخبر . وكل هذا يحتاج إلى لغة مبسطة متحررة من الغموض والكلمات الميتة . ويتطلب أسلوباً سهلاً جميلاً متدفقاً متحرراً من قيود السجع والجناس والطباق . وقس على ذلك لغة القصة، الفن الذي انتشر ويتنشر سريعاً، والذي يحتل الآن المكانة الأبرز من فنون القول، إن لم نقل إنه أصبح أكثر انتشاراً في أوساط القراء من الشعر - ديوان العرب .

هذا ناهيك عن تطور وسائل الاتصال الأخرى وأهمها الإذاعة التي عممت هذه اللغة الجديدة التي تحدث عنها طه حسين .

والحقيقة أن دفاع طه حسين عن لغة جديدة - لم يكن أكثر من دفاع عن هذه الحياة الجديدة، وقد كان واضحاً جداً في هذه المسألة. فهمه الأول هو كيف السبيل إلى أحداث تطابق بين اللغة والحياة، بين اللغة والسياسة والبرلمان والصحافة والترجمة من اللغات الأخرى.

إنه دفاع عن لغة العقل ضد لغة النقل، انتقال من سلطة النص إلى سلطة الحياة، من لغة السلطان إلى لغة الشعب.

وأعتقد أن طه حسين ما كان يمكن له أن يحظى بهذه الهيئة والأهمية والانتشار، إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار - لا موضوع الكتابة عن طه حسين - وإنما طريقة إيصال أفكاره للناس، أي لغته الحية السهلة الجميلة. والمدقق في القاموس اللغوي عند طه حسين لا يجد غرابية في أي لفظ أو مفهوم، ولا تعقيد في صياغة الجملة. بحيث يمكن للقارئ - الآن - أن يفهم طه حسين بسهولة أكثر مما يفهم بعض الكتاب الأحياء.

ومن اللافت للنظر أن طه حسين كان شديد الواقعية في دعوته لتجديد اللغة، فهو إدرك من جهة أن مهمة كهذه ليست مهمة فرد من الأفراد يجدد اللغة على هواه، إنما هي مهمة الدولة. لا لأنها تمتلك وسائل الاكراه، بل لأنها تحتاج إلى خطاب - وهي دولة حديثة - يدخل كل بيت ويصل إلى كل فرد. ولأنها المتحكمة بوسائل الاتصال، ونشر التعليم. ومن جهة أخرى - فإن اللغة الجديدة هي لغة المجتمع المدني الذي قوامه الحرية واندراج الشعب في الحزب والنقابة والسياسة والثقافة، الثقافة بوصفها حقاً من حقوق المواطن في الدولة الديمقراطية. كما تبرز واقعية طه حسين أكثر في مسألتين مهمتين: الأولى أن طه حسين لم يدع إلى استخدام اللهجة العامية، إذ أن تعدد اللهجات لا يتطابق مع لغة العلم والثقافة، وهي اللغة التي يجب أن تكون واحدة. والعربية الفصحى هي الأقدر على توحيد ثقافة الشعب وطريقة التفكير - لأن التفكير لا ينفصل عن اللغة. فهو على الرغم من وقوفه إلى جانب سلامة موسى في مسألة تجديد اللغة، لكنه وقف موقفاً مناقضاً له ندماً غالياً سلامة موسى في مسألة تجديد اللغة إلى حد جعلها أقرب إل اللغة العامية، كما رفض طه حسين

استبدال الأحرف العربية بالأحرف اللاتينية الذي دعا إلى سلامة موسى أيضاً. ذلك أنها انطلق منذ البداية بأن اللغة العربية هي اللغة القومية التي ورثناها عن أجيالنا القديمة وسنورثها إلى الأجيال القادمة. والتجديد لا يتم إلا في قلب اللغة القومية لا في استحضر شيء غريب عنها.

أما المسألة الثانية فهي مسألة النحو. صحيح أن طه حسين كتب في «مستقبل الثقافة في مصر» أنه لو عاد الأمر إليه لألغى دروس النحو في المدارس، لصعوبته ولازوار الطلاب عنه. لكنه أراد من جانب آخر أن يحول قواعد اللغة إلى قواعد طبيعية بحيث يتحدث الناس بلغة صحيحة دون أن يكونوا متخصصين بالنحو، وهذا لن يتم عن طريق تعليم قواعد النحول عن طريق تعليم الكتابة والقراءة، وبالتالي لابد من إصلاح الكتابة والقراءة، والإصلاح لا يكون إلا إذا كان الغرض من الكتابة الابانة، وتكون الكتابة تصويراً صادقاً دقيقاً للنطق. وهذا الإصلاح يغني عامة الناس عن تعمق النحو وإضاعة الوقت في دراسته «وما حاجة العامة إلى النحو إذا ضمنت الإصابة، وعصموا منا لخطأ حين يقرأون ويكتبون. وهذا النحو من الإصلاح إذا تم - ولا بد من أن يتم - حال بيننا وبين الالتجاء إلى ما التجأ إليه الترك، وما يدعوا إليه كثير من الناس من إلغاء الصعوبة إلغاء، والإعراض عن كتابتنا العربية إلى الكتابة اللاتينية»^(٣١).

ومن اللافت للنظر فيما يتعلق بعلاقة النحو باللغة واستخدامها الصحيح كتابة وقراءة ونطقاً، أن كثيراً من الأمم لا يلحن أفرادها باللغة وهم على جهل بقواعدها. فاللغة الروسية مثلاً هي من اللغات الغنية بمفرداتها. ونحوها من الصعوبة بمكان، هذا إلى جانب أن عدم مراعاة قواعد النحول يقع القارئ والكاتب والمتكلم بأخطاء قد تغير من معنى الجملة تغييراً كبيراً، ولكن من النادر أن تجد روسيا لا يجيد استخدام لغته القومية في حياته اليومية والعادية، ولوسألنا أحد المواطنين غير المتخصصين باللغة، لماذا تكون الجملة على النحو الذي نطق بها، لأجابك: لأعرف، وأردف: هكذا في اللغة الروسية.

والملاحظ الآن، أن لغة جديدة تتكون بين أبناء العربية وتراجعا ملحوظاً

للهجة العامية التي دللت على إفلاسها، ذلك أن العربية وهي لغة الدولة والاعلام والصحيفة والكتاب والابداع، وازدياد عدد المتعلمين وزوال عزلة القرية والتواصل القائم بين البلدان العربية، كل ذلك جعل الفصحى لغة التفاهم الثقافي الواحد. غير أنه لابد من زمن طويل قبل أن تتحول الفصحى إلى لغة محكية، أي لغة الشارع والتعامل اليوم.

ب - التاريخ والعقلانية

قلنا ونحن بصدد المنهج عند طه حسين - إن التاريخ عنده سيرورة قانونية، وعلاقات سببية تفضي إلى نوع من الحتمية المطلقة. إنه تاريخ يتطور. لكن التاريخ عند طه حسين هو تاريخ الصراع، الصراع بين القديم والجديد. القديم بكل أشكاله والجديد بمختلف مظاهره. وإذا مادفنا منطق طه حسين إلى حده الأقصى، لوجدنا أن الصراع هو بين البشر، إذ ينقسمون إلى فريقين، أحدهما يسحب التاريخ إلى الوراء، أو يوقف التاريخ عند لحظة ما والآخر يدفع التاريخ إلى الأمام، وذلك في شروط لم يعد الماضي فيها قادراً على الاستجابة لمطالب الحياة الجديدة. فنحصل هنا على ثنائيات متضادة، لاتحلها إلا ضرورة، يجسدها البشر، الدولة القديمة الاستبدادية، والدولة الديمقراطية، الدين والعلم، اللغة والتمينة واللغة الحية، أشكال الابداع القديمة وأنماط الابداع الجديدة، التقوقع، والانفتاح، الجيل القديم والجيل الجديد، منهج السلف ومنهج العقل، الجامع والجامعة. . . الخ. بكلمة واحدة، الصراع صراع ثقافتين قديمة وجديدة. وإذا كانت الثقافة القديمة هي ثقافة السلف المتحصن بانجازات عفا عليها الزمن فإن الثقافة الجديدة هي الثقافة الكونية التي أعلنت انتصار العقل.

مرة أخرى نحن أمام حل الإشكال بين الشرق وأوروبا. وهو إشكال طرح منذ القرن التاسع عشر، ومازال مطروحاً بحدته حتى أيامنا هذه، فالطهطاوي حاول جاهداً أن يخلص الأبريز في تلخيص باريز، وليست باريز عصر الطهطاوي إلا نموذج التقدم، فبذل جهداً كبيراً ليلبس الحكمة الأوروبية في التقدم حلة شرقية اسلامية،

كما بذل الاصلاح الديني - الأفغاني وعبدہ وآخرون - جهداً ليس قليلاً لاشتقاق عدم أوروبا وديمقراطيتها من الاسلام المصلح . وأعلن العلمانيون - شميل وفرح أنطون - ضرورة السير على طريق أوروبا دون لبس .

وانتصبت أوروبا - أمام طه حسين كنموذج للتقدم الانساني الذي هو تقدم لاسبيل إلى الإفلات منه . لكن مؤلف «مستقبل الثقافة في مصر» وحده الذي حاول أن يؤسس على المستوى النظري وحدة بين الشرق والغرب . ليدفع في النهاية مفهوم التقدم ، بوصفه مفهوماً انسانياً ليس خاصاً بالغرب وحده . ينطلق طه حسين من مفهوم العقل . العقل كعنصر وحدة بين البشر أو إن شئت القول : بين حضارة البحر المتوسط وحضارة أوروبا . فكونية العقل . وهي فكرة أوروبية حديثة - العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس - تلغي التمايز دون أن تلغي الفروق في التقدم . ولكنها تبقى على إمكانية التساوي في التقدم طالما أن العقل واحد .

والعقل عند طه حسين - في تعينه - ليس إلا الثقافة ذاتها . العقل هو العلم والديمقراطية ونمط الحياة وأسلوب الحياة والآداب والفنون وطرق التفكير . . إلخ . إذن العقل منفصلاً عن التاريخ لأن الثقافة والتاريخ مفهومان مترابطان لدى طه حسين .

منطلق كهذا سمح لطله حسين أن يدحض المركزية الأوروبية كاتجاه استعماري يقيم الفروق بين البشر على أساس نمطين من العقلية ، أو نمطين من التفكير ، يبرر لصاحب منطق العقل - وهو الأوروبي الذي يحاكم ويحلل ويركب ويتجه إلى الطبيعة - أن يحتفظ بالتقدم لنفسه وحده ويلغي إمكانية الآخر الفاقد لمنطق العقل في الوصول إلى درجة تقدمه ، ليس هذا فحسب ، بل ويبرر سيادة أوروبا على الشعوب اللاعقلية .

يرفض طه حسين قسمة كهذه - ترى أن الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا - ولا تنطبق كما يرى على العلاقة بين الشرق والغرب^(٣٧) .

وهذا الرفض دفع طه حسين للعودة إلى التاريخ كي يدلل على التماس المباشر والتحاك الكبير بين أبناء الثقافة الواحدة وخاصة بين مصر والشرق المتوسطي واليونان .

فالثقافة اليونانية مدينة جداً للثقافة الشرقية ، وما عقلانية اليونان إلا وجهاً من عقلانية المصري وعقلانية شعوب الشرق المتقدمة آنذاك . كتب طه حسين يقول : «فمن الحق أن تعترف بأن مصر لم تنفرد بالتأثير في حياة اليونان ولا في تكوين الحضارة اليونانية والعقل اليوناني ، إنما شاركتها في ذلك أمم شرقية أخرى كان لها موفور من الحضارة والرقي ، وهي هذه الأمم التي كان تعمر هذا الشرق القريب»^(٣٣) . وهذا يعني أن طه حسين يرفض ضمناً منطق بعض المؤرخين الأوروبيين الذين ينظرون إلى حضارة اليونان بوصفها معجزة العقل الأوروبي الذي قسم الناس إلى شطرين أحدهما استمرار لهذه المعجزة - معجزة العقل - والثاني استمرار للروح المتعلقة بالسماء . اليونان وحضارتها ثمرة من ثمرات التطور الحاصل في الثقافة المتوسطية ، وكلاهما يشكلان أسرة واحدة يكون العقل المصري أحد أفرادها ، إنها المنطقة التي أبدعت الحضارة الانسانية . إن مصر وهي تؤثر في اليونان تخضع هي الأخرى لتأثير اليونان ، فكل عقل يارك العقل الآخر في خصاله كلها ليشكلا في النهاية عقلاً واحداً^(٣٤) .

وإذا كان الإسلام قد انتشر بين شعوب الشرق ، فإنه لا يمكن اعتباره عنصر تمايز بين الشرق والغرب . ذلك أن المسيحية والإسلام دينان ينطويان على خصائص واحدة ، دينان لم يستطيعا أن يغيرا من عقل العرب والغرب . فكما لم يستطع الإسلام أن يغير عقل الشعوب المتوسطية ، كذلك المسيحية لم تستطع أن تغير العقل الأوروبي^(٣٥) .

لكن واقعة أن الغرب متقدم على الشرق واقعة لم يستطع طه حسين أن ينكرها ، هنا لا ينظر صاحب «الأيام» - إلى هذا الفرق في درجة التقدم ، من حيث هو فرق يقوم بين بنيتين للعقل تميز كل طرف ، بل فرق يعود إلى جملة من الشروط التاريخية . كتب طه حسين يقول : «وليس بين الشعوب التي نشأت حول بحر الروم وتأثرت به فرق عقلي ، أو ثقافي ما ، وإنما هي ظروف السياسة والاقتصاد ، فكل شيء يدل على أنه ليس هنا عقل أوروبي يمتاز عن هذا العقل الشرقي الذي يعيش في مصر وماجاورها من بلاد الشرق القريب . وإنما هناك عقل واحد تختلف عليه

الظروف المتباينة المتضادة فتؤثر فيه آثاراً متضادة لكن جوهره واحد، ليس فيه تفاوت ولا اختلاف»^(٣٦).

وإذا كان العقل عامل وحدة، فالتاريخ هو مجال الاختلاف، لكن العقل هو ذاته، الذي يعود ليوحد التاريخ مرة أخرى، طالما التاريخ عنده يسير نحو المعقولة، أو أنه يحقق مطلق العقل ذاته. وهذا وحده يفسر لنا عملية التأثير المتبادل بين الثقافات. «فحياتنا المادية - كما يرى طه حسين - أوروبية خالصة في الطبقات الراقية، وهي في الطبقات الأخرى تختلف قريباً أو بعداً عن الحياة أوروبية باختلاف قدرة الأفراد والجماعات. . ومعنى هذا أن المثل الأعلى للمصري في حياته المادية هو المثل الأعلى الأوروبي في حياته المادية. . مدت أوروبا الطرق الحديدية وأسلاك التلغراف والتلفون فمددناها. وجلست أوروبا إلى الموائد فصنعنا صنيعها، ثم تجاوزنا ذلك إلى ما اصطنع الأوروبيون لأنفسهم من لباس. . . وحياتنا المعنوية على اختلاف مظاهرها وألوانها أوروبية خالصة. نظام الحكم عندنا أوروبي خالص نقلناه عن الأوروبيين نقلاً في غير تحرج ولا تردد. . . كل هذا يدل أننا في هذا العصر الحديث نريد أن نتصل بأوروبا اتصالاً يزداد قوة من يوم إلى يوم حتى تصبح جزءاً منها لفظاً ومعنى وحقيقة وشكلاً، وعلى أننا لانجد في ذلك من المشقة والجهد ما كنا نجده لو أن العقل المصري مخالف في جوهره وطبيعته للعقل الأوروبي»^(٣٧).

نحن هنا أمام محاولة لتفسير التحاك الذي قام بيننا وبين أوروبا، أداة التفسير هي وحدة العقل، وبالتالي فإن منطق العقل وحده هو الذي يفسر، بل ويبرر أثر أوروبا في المشرق. الأثر الذي ينسحب على حياتنا المادية والمعنوية. إذ ذاك يغدو التأخر خرقاً مخالفاً لما هو طبيعي. لكنه يظل تأخراً عن أوروبا. وأوروبا بوصفها أنموذجاً للتقدم في نهاية المطاف تفرض بالضرورة على المتأخر أن يحذو حذوها وهو يحذو حذوها. لا شيء إلا لأن أوروبا تحقق مطلب العقل.

ولكن السؤال الذي لم يجب عليه طه حسين هو: إذا كنا - نحن الشرقيين أو العرب - مشتركين مع الأوروبيين بوحدة العقد وإذا كنا كما يرى صاحب «المعذبون في الأرض» مدفوعين «إلى الحياة»^١ - شدة دفعاً عنيفاً، تدفعنا إليها عقولنا وطبائعنا

وأمزجتنا التي لا تختلف في جوهرها قليلاً ولا كثيراً منذ العهود القديمة جداً عن عقول الأوروبيين وطبائعهم وأمزجتهم»^(٣٨)، فلماذا تقدموا هم وتأخر العرب؟ فهو على الرغم من أنه يؤكد أن هناك شروطاً تاريخية، تفسر لنا هذا الفرق في درجة التقدم، لكنه لا يجهد كثيراً لفض هذه الشروط. وبالتالي لا نجد تفسيراً لا للتقدم ولا للتأخر في حقيقة الأمر. اللهم... سوى - تأكيد واقعة الاختلاف بوصفها شرخاً في منطق التقدم ذاته، الذي هو منطق العقل، والعقل واحد.

ويبدو أن طه حسين المدفوع بحماس شديد إلى إعادة انتاج أوروبا في مصر والمشرق - على غرار الكثيرين ممن سبقوه - قد أغفل واقعه مهمة، ألا وهي مشكلة التقدم في شروط السيادة المطلقة للرأسمالية الأوروبية التي وظفت كل قوتها الهمجية في استقلال الشعوب التي تخلفت عن التقدم الرأسمالي وفرضت عليها التبعية المطلقة. وبالتالي لم يستطع في حينه أن يحل الأشكال الكبيرة: كيف السبيل إلى التقدم الرأسمالي، ومواجهة الرأسمالية الأوروبية كعدو وطني - قومي في آن معاً. وتبقى وحدة العقل - على أهميتها - عاجزة اطلاقاً عن تفسير التخلف وتفسير انتشار بعض مظاهر انجازات أوروبا الثقافية والسياسية والاخلاقية في البلدان المستعمرة. إذ ذاك مامعنى الاحتلال الانكليزي لمصر وغيرها من البلدان العربية وما معنى الاستعمار وهو الذي عاصره وشاهد بأم عينه أساليبه القمعية؟ أم أن المشكلة في عودة العقل الضال إلى رشده؟.

ويبدو أن التاريخ - الذي كان طه حسين مفعماً به - قد دلل على شيء مهم ألا وهو أنه على الرغم من أننا مددنا أسلاك الهاتف والسكك الحديدية ولبسنا اللباس الأوروبي وجلسنا إلى الموائد. واستعزنا من أوروبا ملاهيها ومبانيها. وأعلننا الدساتير وأنشأنا «مجالس الأمة» فما زالت الهوة تتسع بين العرب والغرب إلى حد يحتاج المرء إلى مخيلة عبقرية لمعرفة السبيل إلى اللحاق بها إذا كنا مازلنا نفكر في ذلك.

مع ذلك يجب أن نفسر نحن - الآن - لماذا وقف طه حسين هذا الموقف من أوروبا ومن العلاقة بيننا وبينها؟

المسألة ليست - كما نعتقد - في نزعة التغرب أو التأورب التي لا تفسر شيئاً.

ولا يبدو لنا أمراً مهماً إطلاقاً أن نحشر هذا المفكر أو ذاك في خانة نطلق عليها اتجاهًا أو مذهباً.

إن طه حسين يفكر، قبل كل شيء، بواقع مصر والعرب وبمستقبلهم أنه واقع مرفوض قبل كل شيء. لكن طه حسين عاش في واقع لا يمكن أن يرفض إلا بالقياس إلى عالم آخر يتسارع تقدمه بشكل يدعو إلى الدهشة.

إن انشطار العالم إلى متخلف ومتقدم واقعة مازالت ترين فوق كل من يخف لمواجهة عالمه المتخلف. لم تعش أوروبا الغربية في القرنين السابع عشر والثامن عشر واقعة كهذه. كان الصراع يدور بين برجوازية صاعدة تطرح مشروعاً يجرف عن التاريخ كل نفايات الماضي دون وجل أو وجل، وبين اقطاع منهار، فتتصر البرجوازية لتغدو أول طبقة عالمية في التاريخ. وتقدم نموذجاً، تشعر أكثر الشعوب بضرورة الحذو حذوها.

وفي كل محاولة لرفض واقع التخلف تتجه الأنظار صوب أوروبا فتقدم أجوبة متعددة، أجوبة في الأدب واللغة والفلسفة والسياسة والوحدة القومية والاقتصاد. إن أحداً لا يستطيع تصور دخول التاريخ إلا عبر بواباتها المتعددة. وعلى هذا الأساس نشأ المثقف الليبرالي في عصر النهضة وما بين الحربين بل والمثقف المعاصر على اختلاف نظراته.

وهكذا كان الدفاع عن المواطن والأمة والديمقراطية وعن المجتمع المدني بعامة يتم بأدوات معرفية أوروبية تفرزها تجربة أوروبا الواقعية.

أجل لم ينج أحد من سحر أوروبا، حتى المدافع عن المجتمع التقليدي لم يستطع تجاهل تقدم أوروبا المادي، فدعا إليه محتفظاً بنفس الوقت بالدفاع عن تراثه القديم.

إذن أساس الإعجاب بأوروبا ليس أوروبا، بدليل أن مامن مثقف في عصر النهضة أو في فترة ما بين الحربين - طه حسين وغيره - دافع عن أوروبا في القرون الوسطى. أساس الدعوة إلى مجتمع يدخل عصر التاريخ الأوروبي هو رفض

المجتمع «التقليدي» العربي الذي لم يعد قادراً على تلبية حاجات الانسان الذي وحدت عالمه الرأسمالية .

والمجتمع التقليدي عند طه حسين هو المجتمع الذي يتحكم به الأزهر ويرفض فيه العلم ، ويخلو من المدرسة المدنية ، والتاريخ فيه مقدس . واللغة ميتة ، والدولة لاحول لها ولا قوة يهاجم هذا المجتمع - بكل مظاهره - بينما يتحول المدافعون عنه إلى أنصار القديم .

ولكن لماذا يصبر أنصار القديم على قديمهم ؟ . إن هذا السؤال يشير إلى هشاشة مفهومي القديم والجديد ، لأنه لا يقدم للصراع أي تعين اجتماعي - طبقي أو سياسي . ويبقي المسألة في إطار صراع أجيال ، أو يحولها في أحسن الأحوال إلى صراع بين الهوية القومية أو الدينية وأنصارها من جهة ، والتأروب والنزعة العدمية اتجاه الخاص القومي من جهة ثانية .

والثابت أن هشاشة الواقع هي التي تقف وراء هشاشة هذه المفاهيم ، وهي التي تركت المثقف البرجوازي - الليبرالي وحده يصارع طواحين الهواء .

وكوميديا التقدم العربي منذ عصر النهضة حتى كتابة «مستقبل الثقافة في مصر» ، هي ذاتها كوميديا القوى المتصارعة التي لا يستطيع أي منها أن يحسم قضية التقدم .

فالقطاعية المصرية ، بكل ماتحملة هذه الكلمة من قوى اجتماعية وأشكال وعي ، لم تكن متطابقة إطلاقاً مع حاجات التقدم المصري الذي لا ينفصل عن دخوله حلبة العلاقات الرأسمالية العالمية ، إنها وهي المهزومة تاريخياً ، تعيش فاعلة في شرط عجز العلاقات الرأسمالية عن الانتصار الكامل . والبرجوازية رافعة لواء التقدم نظرياً - وهي تسعى إلى تحديث المجتمع المصري - عاجزة عن الاستقلال . فتجد نفسها مجبرة على اتخاذ مواقف تلائم عجزها .

وفئات المثقفين المنحدرة من أعيان مصر - الطبقة الوسطى - يخوضون الصراع فيما بينهم معبرين عن مأزق التقدم ، أو متجاوزين شروطه المعقدة . ولأن الأرض لم تهزم الرافي ولم تهزم طه حسين ، إلا أن ثورة ١٩٥٢ جاءت لتهزم الجانبين .

صحيح أن طه حسين قد شاهد بأم عينه الزامية التعليم وانتشاره وزوال سلطة الأزهر. لكن صورة الدولة التي رسمها طه حسين لم تتحقق. واستبدلت القداسة للحاكم بالسخرية التي كان يدعو إليها، وعاد إلى التاريخ العربي المجد المبين الذي لا يأتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه، بعد أن انزله طه حسين إلى تاريخ البشر الذين يخطئون ويصيبون وأعدم تلامذة حسن البناء مع احتفاظ المنفذ بالإسلام دين دولة ومصدر الاشتراكية والعربية الرئيس.

إذاً، أوروبا في وعي طه حسين سبيل تقدم مصر والعرب. لكن مصر والعرب تنطوي على تاريخ عنيد وتجاوزه ليس سهلاً. كان على طه حسين أن يضعه في ساحة النقد بوصفه تاريخ بشر. وأن ينفي عنه صفة الجلال والتقديس الديني، أو الذي يشبه الديني^(٣٩). وهو إذ يجعل التاريخ محل نظر العقل والبحث العلمي والصحيح، فإنما أراد أن يجرد السلفيين من سلاح لا أمضى ولا أشد - ألا وهو التراث، المتمكن من البنية النفسية للناس من حيث هو ازدهار مطلق.

وطه حسين يرى في تقديس السلف وتنزيهه عن الصغائر، مذهب اسباغ الدين على التاريخ، طوراً من أطوار التاريخ لا بد من أن يمر به، وقد خضعت لهذا الطور أمم أخرى غير العرب^(٤٠)، والسبب الذي يقف وراء ذلك - كما يرى صاحب «الأيام» - «أن... الأمم إذا اضطرتها صروف الحياة إلى أن تنزل عن مجدها، وتنحط عن مكانتها العالية فتخضع لخطوب الدهر حيناً، وتنأى عن العزة والسلطان. ثم استفاقت من هذا النوم، وتنبت بعد الغفلة، وطمحت إلى أن تسترد المجد القديم... فأول شعور تجده في نفسها إنما هو الشعور بهذا المجد القديم، والحاجة إلى إجلال أصحابه وإكبارهم واتخاذهم مثلاً علياً^(٤١)».

عندها لا ينظر إلى هذا التاريخ الماضي نظرة علمية مجردة، بل ونظرة فيها الهوى والميول والعواطف.

طه حسين يريد أن يحررنا من سطوة التاريخ. فيذهب إلى تحرير التاريخ ذاته من أثواب ألبسناه إياها زاهية دائماً. فيعود إلى التاريخ الواقعي لا إلى التاريخ

المتخيل ، فيجده كما هو ، تاريخاً ينطوي على التناقض والصراع والمفارقات والقوة والضعف . لم يعد الحديث ينصب على مجد بني أمية المطلق ، إنما يتناول أيضا عصر الأمويين - عصر «ضعف فيه سلطان الدين وانصرف الخلفاء وولاتهم على الحدود والشرائع إلى الخصومة السياسية والجهاد بين الأحزاب والعصبيات ، وكثرت الغنائم ، وعظمت الثروة . . . الخ»^(٢٦) .

والقرن الثاني للهجرة ، عصر الفلسفة أو العقل وعصر الحضارة وما ينتج عنهما من خطر على القديم . ويكتب طه حسين قائلاً : «نحن إذا مضطرون إلى أن نأخذ هذا العصر كما هو ، وإلى أن نصنع من الشجاعة ما يمكننا من أن ننظر إليه في جملة وتفصيله ، لاشفقين ولا مترددين ، ولا كالنعامة يأتيها الخطر فتخفي رأسها كي لا تراه ، ويخيل إليها أن ذلك يؤمنها من هذا الخطر . فمهما تنكر ظهور الشك والمجون وأصحابهما في هذا العصر ، وتغلب هذا الشك والمجون على نفوس المستنيرين من أهله ، فلن يمنع ذلك أن يكون هذا العصر ، كما قلت ، عصراً ظهر فيه الشك والمجون . واستأثرا بعقول الكثرة المستنيرة من أهله ، حتى بعض الفقهاء وأصحاب الكلام»^(٢٧) .

باستطاعتنا أن نمضي في ضرب الأمثلة على شجاعة طه حسين في تعامله مع التاريخ العربي - الاسلامي ، هذه الشجاعة التي نظر إليها كضرورة لتحقيق مطلب العلم ، العلم وسيلة الوصول إلى الحقيقة حتى لو أغضبت المتعصبين . ولكن ما يهمنا هو تأكيد فكرة أساسية طالما يجري الصراع حولها الآن كما جرى منذ مائة عام ، ألا وهي الموقف من الماضي أو التاريخ أو ما يسميه البعض التراث .

كان طه حسين على وعي كامل بأن سوء الحال مقدمة إلى نكوص إلى الماضي . والناس تستهويهم الأمجاد الغابرة ، وتؤثر فيهم دغدغة عواطفهم التي أدمنت شرب ماء الماضي بوصفه نقياً من كل شائبة . يتحرك هذا الماء بعضا المؤرخ العارف فيظهر العكر وترتفع الشوائب إلى السطح كي يراها الجميع . ولكنه لا يتعسف ولا يشط . همه من كل هذا أن يحدث فلولاً بالسيف المسلط على الرقاب .

يعجب الرجل بابن خلدون، لكنه يطلب منا أن نتجاوزَه إلى ما هو أرقى وأن نفهم قوانينه أحسن مما فهمها. فلا يحمله ما لا يحتمل، ويتحدث عن الزندقة فيردها إلى أسبابها السياسية والاجتماعية والثقافية ولا يرى فيها فكراً مادياً مدافعاً عن الفقراء^(١١). وهو في كل ذلك غير متعصب، فالعلم عند طه حسين لا يعرف الكلمة الأخيرة في مسألة من مسائله^(١٢).

طه حسين إذاً يريد أن يحرر التاريخ من الايديولوجيا، ووسيلته إلى ذلك النقد التاريخي، وبذل ما استطاع للتحرر من أحكام القيم كالمدح والذم. وبعد نساءل، ماذا تبقى لنا من طه حسين؟.

اعتقد أن مشروع طه حسين في دولة علمانية ديمقراطية تحقق المساواة بين البشر، أو تطمح لتحقيق هذه المساواة، وتحويل الفرد إلى مواطن في مجتمع مدني يشعر بقيمته وبحريته، مازال مشروعنا. لا بفعل وراثتنا لهذا الحلم، بل بفعل الواقع الذي يقيه هدفاً مأمولاً. فكم هو شديد الآن الشعور بالاضطهاد الذي تولده الدولة القمعية السائدة، والشعور بالمهانة وفقدان الكرامة الوطنية الذي تخلقه شروط التبعية للامبريالية الذي ادمته السلطات السائدة. وكم هو عميق الجرح الذي يولده الاحتلال الصهيوني - العنصري اليهودي، في ظل العجز الرسمي عن مواجهته. وكم هي محزنة الحالة التي خلقتها البرجوازية النفطية التابعة من تخريب للثقافة والاخلاق. كم هو مأساوي انهزام الجانب الراديكالي من البرجوازية الصغيرة التي اعادت انتاج العلاقات التابعة.

وإذا ما أردنا أن نفلت من صياغة أوتوييا للتقدم، فما علينا إلا أن نفكر قبل كل شيء بالواقع الممكن تحقيقه. وكل أهداف تطرح الآن دون البحث عن أولئك البشر الواقعيين الذين من شأنهم أن يحققوها، يحولها إلى ما هو - مستحيل التحقيق.

فالعقلانية والديمقراطية والوحدة القومية والتحرر والتحرير ليست بحد ذاتها أهداف طوباوية. لكنها تكون كذلك خارج الممارسة، والممارسة لا تعني إلا تحول البشر إلى عنصر فاعل في التاريخ. ولا نقصد بالبشر إلا أولئك الذين يضطهدون حتى العظم في غياب العقلانية والديمقراطية والوحدة القومية والتحرر. وعندها يتحد

النقيض، وهم المستفيدون من اللاعقلانية والاستبداد والاستعباد والتبعية ويؤكدونها.

إذاً تبقى المشكلة الأساسية هي الدولة وماتحملة من مضمون اجتماعي - طبقي وماتمارسه من نظام سياسي، وماتتخذ من أشكال.

وإذا كان طه حسين قد وجد في الدولة البرجوازية الليبرالية العلمانية سبباً لتحقيق مشروعه، أو أن شئت القول لم يكن مشروعه إلا مشروع البرجوازية التي اعتقد أنها صاعدة وقادرة على تجسيد أهدافه، فهذا لأن عاش في مرحلة تسمح له بمثل هذه الثقة بالبرجوازية. ولكن الراهن العربي الذي هزم برجوازية طه حسين - مع الأسف - لا يسمح لنا أن نرتهن لقدرة البرجوازية العربية السائدة والمنحطة. هذا إذا ما أطلقنا على الفئات التي هزمت المشروع القومي - العربي، برجوازية.

إن الوفاء لطله حسين يكمن قبل كل شيء في ادراج مشروعه الثقافي - السياسي كجزء من مشروع حركة تحرر عربية تقيم قطيعة مع ماضيها القريب. طارحة السؤال الأهم حول علاقة الفكر بالواقع الذي بذل مهدي عامل الجهد الكبير للإجابة عليه.

علاقة الفكر بالواقع عند مهدي عامل

امتلاك السيرة التاريخية الواقعية نظرياً مشكلة المشاكل عند مهدي عامل .
أو إن شئت قل : كيف يمكن الوصول إلى الترابط الضروري القائم بين الممارسة
النظرية والممارسة السياسية في حزب الطبقة العاملة ، في مرحلة أهم صفات أحزاب
الطبقة العاملة العربية ، الإهمال الشديد للنظرية ، ولولوج الواقع الحي خارج العلم
النظري ، والاتكاء على كونية الماركسية في شرط تاريخي خاص . و وراء الجهد
النظري المجدد الذي بذله مهدي عامل همّ عملي كبير ، يقوم في التقاط حركة الواقع
كما هي والبحث عن سبل التحرر من التبعية البنيوية للامبريالية . ولا تكمن أهمية
مهدي في هذا فحسب ، بل في رفضه الركون إلى ماركسية مبتذلة تطمئن إلى حتمية
عمياء وتفأولية ساذجة بانتصار الاشتراكية خارج الممارسة النظرية والعملية لعنصر
الثورة الذاتي .

أجل ، إن ما يقبّع خلف التجريد العالي واللغة المعقدة والمفاهيم غير المألوفة
والمقولات الجديدة علينا ، هو التاريخ الواقعي للعرب ، واقع أمة خاضعة خضوعاً
شديداً لحاجات الامبريالية العالمية . وتحكم علاقاتها بهذه الأخيرة درجات كبيرة من
تفاوت التطور الذي يشكل بدوره أهم عوامل استمرار هذه التبعية . كان على مهدي
عامل أن يعود مرة أخرى إلى تناول ما اتفق عليه بأنه المعرفة « المطلقة الناجزة » . إنه
الماركسي العربي الذي أعلن أن منطق الفكر الماركسي هو الذي يجعل من

الماركسية نظرية قابلة للتجديد والتفسير الدائمين وفق حاجات العصر ومشكلاته الجديدة.

لقد كتب يقول: «ونحن في مجابهتنا مجتمعاتنا الكولونيالية، نحاول إنتاج معرفتها، أو على الأصح إنتاج هذه المعرفة الضرورية للقيام بعملية التحويل الثوري. وما الأدوات هذه سوى جهاز المفاهيم النظرية تنطلق في بنائه من جهاز المفاهيم الماركسية. وللدقة علينا أن نقول: إن عملية البناء المفهومي هذه هي في الحقيقة إعادة إنتاج لبعض المفاهيم الماركسية تقوم بها في حقل إيديولوجي متميز يتميز حقل الصراع الطبقي الخاص بمجتمعاتنا الكولونيالية وهنا تكمن الصعوبة. فعملية إعادة الإنتاج هذه لا تكرر المفاهيم بل تميزها وفي التميز توالد الاختلاف من غير أن يقود الاختلاف حتماً إلى الخروج عن التجربة النظرية التي تتم عليها تلك العملية. وتميز المفاهيم في إعادة إنتاجها نتيجة ضرورة موضوعية لتمييز الكونية في واقع وجودها الفعلي التاريخي في المجتمعات الكولونيالية»^(١٦).

يضعنا النص السابق مباشرة أمام المهمة الصعبة جداً، مهمة استخدام الماركسية كمنهج في فض واقع تاريخي متعين النص يختزل كل الجهد النظري لمهدي عامل.

فمهدي هو قبل شيء ماركسي، ماركسي يعيش في مجتمع متخلف تابع أو كما يسميه مجتمع كولينيالي، مجتمع ذو خصوصية تميزه عن المجتمعات الامبريالية كأعلى مراحل الرأسمالية. تفضي خصوصيته بالضرورة إلى تعيين تاريخ لرأسمالية متميزة. متميزة من حيث طبيعة قواها المنتجة من حيث علاقاتنا الإنتاجية من حيث شكل الصراع الطبقي القائم، من حيث بناها الفكرية.

والماركسية وحدها - عند مهدي عامل - التي باستطاعتها إنتاج معرفة نظرية حول هذا الواقع المتميز لكنها الماركسية التي يُعاد تمييز مفاهيمها، أي يُعاد إنتاجها في شرط تاريخي خاص.

وإذا ما استخدمنا لغة أخرى للإشارة إلى جهد مهدي عامل النظري لقلنا: إنه قد انغلق فصل رؤية دياكتيك العلاقة بين المنطقي والتاريخي، جدل الاختلاف

والوحدة في العملية التاريخية جدل القومي والعالمي .
غير أن القاريء لمهدي عامل لا بد وأن يطرح على كتابه الرئيسي - «مقدمات
نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة تحرر الوطني : في التناقض - في نمط
الإنتاج الكولنيالي» - سؤالاً مشروعاً . إذا كان مهدي قد وضع نصب عينيه إعادة إنتاج
بعض المفاهيم النظرية الماركسية أو عملية تمييزها لمواجهة مجتمع رأسمالي تابع -
أو كولنيالي - فهل كان من المشروع أن يتبنى المفاهيم الماركسية التي أعادت مدرسة
ألتوسير إنتاجها في شرط تاريخي متميز أي في مجتمع أوروبي أهم صفاته رأسمالية
امبريالية ، وهو مجتمع مختلف من حيث درجة تطوره التاريخي عن المجتمعات
المتخلفة ؟ لقد واجه مهدي عامل هذا السؤال بما طرحه في الفصل الثامن من كتابه
حول «التمييز والكونية في الماركسية - اللينينية» حين كتب يقول : «في إنتاج فكرنا
الماركسي اللينيني ، ليس علينا أن نستعيد تكرار مختلف مراحل تطور هذا
الفكر ، لاسيما وأن تكون قد تم في تمييزه ، وبتمييزه . بل علينا أن نميزه فيما وصلت -
وكما وصلت - إليه حركة تكونه من تمييز . لذا كان تمييزه في إنتاجنا له ، أي في
ممارستنا النظرية ، يستلزم بالضرورة انفتاحاً منا على تجارب الحركات الثورية في
العالم ، وعلى ما أسهمت به هذه من إغناء للمفاهيم النظرية الأساسية لهذا الفكر ،
بتمييزها لها فالذي نقصد هو أننا حين ننطلق في ممارستنا النظرية من هذه
المفاهيم لانطلق منها كما نجدتها عند ماركس أو إنجلز أو لينين ، بل ننطلق منها في
اغتنائها بما ميزته به الحركة الثوية العالمية في تاريخها الطويل ، وبالتالي في اغتنائها
بإسهامات مختلف الأحزاب الشيوعية وممارستها النظرية»^(١٧) . ولكن يتابع قائلاً :
«في شروطنا التاريخية الاجتماعية المحددة هذه يستحيل علينا عملياً ، في إنتاج
فكرنا الماركسي اللينيني أن ننهج النهج الذي اتبعه مفكرون شيوعيون في فرنسا أو
انكلترا - أو إيطاليا مثلاً»^(١٨) .

ورأيي أن مهدي عامل قد التقط الماركسية في تجديدها الألتوسيري ولكنها
خضعت لديه لعملية تمييز في حقل الصراع الطبقي في المجتمع العربي . وهو لهذا
أسهم إسهاماً جديداً في زعزعة «الماركسية السائدة» .

ينطلق مهدي عامل في الأساس من قضية طرحها أكثر من فيلسوف ماركسي مجدّد. لاسيما بولنتزاس. وهي أن الطبقات الاجتماعية لا تقوم إلا في حالة صراع طبقي. «أي لا تقوم الطبقات الاجتماعية في البدء كطبقات تتدخل فيما بعد في صراع طبقي. إن الطبقات الاجتماعية تنطوي على ممارسات طبقية، على صراع الطبقات ولا تتبدى إلا في تعارضها. ويدل تحديد الطبقات مع شموله ممارسات طبقية (صراع) أومع امتداده إلى العلاقات السياسية والايديولوجية، على مواقع موضوعية يشغلها العاملون في توزيع العمل الاجتماعي، وهي مواقع مستقلة عن إرادة العاملين، أي أن الطبقة الاجتماعية تتحدد بموقعها في مجمل الممارسات الاجتماعية، أي بموقعها في مجمل التوزيع الاجتماعي للعمل، وهو يشمل العلاقات السياسية والعلاقات الايديولوجية. فوجود للطبقات خارج البنية الاجتماعية - العلاقات الاجتماعية والممارسات الاجتماعية»^(١٩).

وإذا كان ماركس قد اكتشف أن الصراع الطبقي هو محرك التاريخ الأساسي وغدا هذا الاكتشاف أحد أهم الأدوات المعرفية الماركسية في التفسير المادي للتاريخ، فإن مجددي الماركسية الكبار (لينين وغرامشي ووكاتش والتوسر وآخرين) قد توقفوا عند حل الصراع الطبقي لافي تعينه التاريخي فحسب في مجتمع محدد تاريخياً، بل في شموله. أي في تعينه السياسي والايديولوجي. أي إن الصراع الطبقي - كما يرى مهدي عامل، مقتفياً أثرهم - هو في ذات الوقت صراع سياسي وصراع إيديولوجي ولكن في تشكيلة اجتماعية - اقتصادية متعينة. أي في بنية اجتماعية معقدة. ومهدي لا يستخدم في الحقيقة مفهوم التشكيلة الاجتماعية إلا نادراً، ومع ذلك فإن مفهوم البنية الاجتماعية لديه - عند قراءته - متطابق مع مفهوم التشكيلة. ذلك أن ماركس الذي انطلق في «رأس المال» من المنطقي، أي من بنية المجتمع الرأسمالي العامة، فإنه قد تناول في الأساس تشكيلة اجتماعية اقتصادية تاريخية خاصة - أي تشكيلة المجتمع الرأسمالي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وما التشكيلة الاجتماعية إلا بنية اقتصادية وسياسة وإيديولوجية. والصراع الطبقي من حيث هو محرك للتاريخ وليس إلا العامل الحاسم في الانتقال من تشكيلة

اجتماعية اقتصادية إلى أخرى أرقى .

والصراع الطبقي لا يقوم إلا في تشكيلة معينة ، مكثفاً في ذات الوقت أشكال الصراع الأخرى المترابطة بالضرورة فيما بينها ، أي أن الصراع الطبقي هو ذات الوقت صراع اقتصادي وسياسي وايدولوجي في بنية اجتماعية محدّدة تاريخياً أو في مجتمع متعين . والمجتمع هو ، بالضرورة ، بنية .

من هنا رأى مهدي عامل أن «تعدّد البنية الاجتماعية الشاملة ، يكمن في تعدّد مستوياتها البنيوية . وهذه المستويات (المستوى الاقتصادي والمستوى السياسي والمستوى الايديولوجي) ليست عناصر متفرقة يضمها إطار خارجي واحد ، بل لها بنياتها المتميزة داخل البنية الشاملة»^(١١) . والترابط القائم بين هذه البنى داخل البنية الاجتماعية الشاملة هو الذي يتجاوز الفهم الميكانيكي لعلاقة الفكر بالواقع . من أجل إبراز الكل الاجتماعي المترابط مع مستوياته المختلفة وتناقضاته التي هي في الأساس تناقضات طبقية^(١٢) تظهر في مستويات البنية الاجتماعية المختلفة . إذ ذاك تفرض التناقضات الطبقية ، أو يفرض صراع الطبقات أشكال الوعي الاجتماعي المختلفة ، الوعي الايديولوجي والوعي السياسي .

يطرح مهدي في الفصل الأول من كتابه «مقدمات نظرية» مسألة علاقة الفكر بالواقع . أوبكلمة أدق العلاقة بين الواقع والتاريخ الاجتماعي والوعي الاجتماعي . ليدلّل في نهاية الأمر على الدور الفاعل للفكر في الحركة التاريخية . يبدأ مهدي من أن الفكر هو دائماً بنية فكرية . سابقة منطقياً على فكر آخر أي أن الفكر لا يفكر إلا في إطار بنية فكرية^(١٣) . وماوجود فكر الفرد إلا شكل من أشكال ظهور بنية ما . ماهي هذه البنية الفكرية؟ «إنها - كما يرى مهدي - الحقل الفكري الذي يتحدد فيه فكر ما بنية وتطوراً»^(١٤) . في هذا التعريف للبنية الفكرية لا يضيف مهدي جديداً على تجديد البنية منها . لكنه يعود للقول أن للبنية الفكرية طابعاً اجتماعياً وتاريخياً^(١٥) ، وطابعها الاجتماعي محدّد من البنية الاجتماعية الشاملة^(١٦) . والعلاقة بين البنية الفكرية والبنية الاجتماعية متوسطة بالبنية الايديولوجية . أي إن طابع البنية الفكرية الاجتماعية والتاريخي يمر عبر وجودها داخل البنية والايديولوجية^(١٧) .

يستنتج مهدي عامل من ذلك أن البنية الايديولوجية أعم وأشمل من البنية الفكرية . وذلك لأن البنية الايديولوجية تضم إلى جانب البنيات الفكرية - كالماركسية والتجريبية والمثالية إلخ . . . مختلف الأشكال الايديولوجية للوعي الاجتماعي كالأشكال الحقوقية والفنية والدينية إلخ^(٥٧) .

في البنية الايديولوجية تظهر التناقضات الطبقية . أي إن اندراج البنية الفكرية في البنية الأيديولوجية يحدده الطابع الطبقي للبنية الفكرية ، إذ ذاك تغدو الايديولوجية - أو البنية الايديولوجية وحدة بنيات فكرية متصارعة تعكس الصراع الطبقي القائم^(٥٨) .

ولكن مهدي يؤكد الطابع الاجتماعي - الطبقي للبنية الفكرية . ويجعل من البنية الفكرية إطاراً يحدد الوعي الايديولوجي الخاص بطبقة اجتماعية معينة ، أو مايسميه بإيديولوجية الطبقة الاجتماعية . يقول بالحرف الواحد : «وما هذا الصراع بين الايديولوجيات الطبقية أي بين مختلف البنيات الفكرية ، سوى شكل من أشكال الصراع الطبقي ، أي مظهر من مظاهر الصراع السياسي في البنية الاجتماعية . إن للبنية الفكرية إذن بالضرورة طابعاً إيديولوجياً هو بالذات طابعها الاجتماعي الطبقي»^(٥٩) .

إذا كان الصراع بين الايديولوجيات هو صراع بين بنيات فكرية ، وإذا كان الصراع الايديولوجي هو شكل من أشكال الصراع الطبقي ، وإذا كانت للبنية الفكرية طبيعة إيديولوجية بوصفها ذات مضمون اجتماعي - طبقي . فلماذا هذا التمييز بين البنية الايديولوجية والبنية الفكرية؟ استناداً إلى ماسبق وطرحه مهدي فالبنية الفكرية والبنية الايديولوجية بنيتان متطابقتان ، إنهما شيء واحد . وبالتالي فلا نرى ضرورة لمثل هذا التمييز بين البنيتين .

والحقيقة أن العلاقة بين الفكر والواقع كما طرحها مهدي عامل ، تنطلق من الإقرار المسبق بمسألتين جاءت بهما الماركسية .

أولاً : أن الوعي الاجتماعي أو أشكاله المختلفة ووعي مشروط تاريخياً ، أي مشروط بمستوى تطور القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج التي تشكل أساس المجتمع المادي .

ثانياً: إن هناك استقلالاً نسبياً للفكر عن واقعه الاجتماعي أو عن أساسه المادي، استقلال لا يفهم ولا يكون إلا في العلاقة مع أساسه المادي. وإن الفكر ليس ببساطة انعكاساً ميكانيكياً لأساسه المادي بل هو شكل وعي الناس للصراع الذي يخوضونه. الصراع الطبقي. وأن البشر وهم يخوضون صراهم الطبقي يحولون وعيهم إلى قوة مادية فاعلة في التاريخ. نقطة الانطلاق هذه جعلت مهدي يبحث في العملية المعقدة التي تجري منها هذه العلاقة بين الفكر والواقع، أو هذا الترابط بين الفكر وأساسه الاجتماعي. من هنا كان عليه أن يبحث في الممارسة السياسية. التي تحول الفكر إلى عنصر فاعل في العملية التاريخية.

يبعث مهدي عما يجعل الممارسة السياسية قادرة على تحويل المجتمع ثورياً. فيراها على النظرية الثورية التي هي في ثورتها نظرية علمية. لكن عملياتها شرط ضروري وليس شرطاً كافياً، إذ أن علميتها تبقى عاجزة إذا لم تتحول إلى جزء من وعي الجماهير التي تمارس العمل السياسي. وإذا ما استخدمنا كلمات مهدي عامل. «إن من منطق الفكر الثوري ألا يمارس فعله في حركة الواقع الاجتماعي إلا إذا تجسّد في ممارسة سياسية واعية لمسارها الثوري. وكان على هذا الفكر أن ينزاح عن مستواه البنيوي الأيديولوجي ويمر إلى المستوى السياسي. كي يكون له أثر فعال في هذه البنية، أي كي يكون قوة فاعلة في حركة تطورها التاريخي»^(١١).

تتخذ حركة الانتقال من المستوى الأيديولوجي إلى المستوى السياسي طابعاً قانونياً أو ضرورياً عند مهدي. لا بوصفها حركة قانونية للفكر ذاته. بل ضرورة من ضرورات التاريخ.

يحاول مهدي أن يدلّل على الضرورة في تطور الفكر بوصفه فاعلاً في العملية التاريخية وعلى الضرورة التاريخية التي تحول الفكر لأن يمارس دوره في تحقيق الضرورة التاريخية فكتب قائلاً: «فصراع الطبقات في بنية اجتماعية محددة هو القوة المحركة للتاريخ، أي القوة السياسية التي تدفعه إلى تحقيق قفزاته الضرورية. فقفزة التاريخ الثورية في انتقال البنية الاجتماعية من نظام إنتاج إلى نظام إنتاج آخر لا تتحقق أياً بفعل منطق وحده، وإن كانت، في منطق بالذات، ضرورة ونتاجاً

لتطوره الموضوعي . إن التاريخ بمعزل عن القوة الاجتماعية الثورية وعن ممارستها السياسية عاجز عن أن يحقق منطقته ، حين يصل في تطوره ، ويفعل منطق تطوره ، إلى ضرورة القفزة البنيوية ، أي إلى ضرورة الثورة كشرط مطلق لتحريره»^(١١) .

في هذا النص المكثف يبدو أن كل شيء يتحقق في التاريخ ، إنما يتحقق على نحو ضروري . إن الضرورة هنا هي التي تفسر لنا الانتقال المجتمع إلى مجتمع آخر ، أو انتقال بنية اجتماعية إلى بنية أخرى فحسب ، بل وتفسر لنا لماذا يقوم الفكر بدوره في تحقيق الضرورة على نحو ضروري تنطوي عليها تطورات الفكر ذاته .

من هنا فإن الحديث عن دور الجماهير في التاريخ لا يختلف أبداً من أن كل ما يجري يجري وفق «منطق» لابد وأن يقود إلى ما يجري فالثورة بوصفها أسلوب الانتقال من «نظام إنتاج» معين إلى نظام آخر هي في الأصل ضرورة ونتيجة لتطور التاريخ الموضوعي . صحيح أن مهدي يقول إنها لا تتحقق آلياً ، لكن التاريخ الموضوعي ، إذ يصل إلى ضرورة «القفزة البنيوية» . يعطي الإشارة إلى القوى الاجتماعية الثورية كي تساعد على تحقيق ضرورة قفزته البنيوية . إن الاتكاء على ضرورة كهذه سواء كانت «ضرورة القفزة البنيوية» أو ضرورة تطور الفكر الذي تفرضها الضرورة التاريخية ، أو ضرورة تحول الجماهير إلى قوة تنقل الضرورة إلى واقع كعملية ضرورية تضيق كثيراً من القوة المبدعة للجماهير بل وللحزب السياسي ، أي إن المبادرة الشعبية ليست إلا تابعاً صغيراً لحركة موضوعية هي التي تحدد دورها في العملية التاريخية . أي إن الفاعل الحقيقي في التاريخ هو الضرورة الكامنة في منطق البنية ذاتها . هذا من جهة ، أما من جهة أخرى فإن العامل الذاتي في العملية التاريخية لا يتحمل أية مسؤولية عن دوره في التاريخ . فتكوّنه وفعله محدّدان مسبقاً . من هنا يغدو أي نقد للحزب وللحركة السياسية في الممارسة العملية والممارسة النظرية مسألة لا قيمة لها لأن الشروط الموضوعية هي التي تحدد دوره قبل كل شيء .

فالأخطاء لا تصبح أخطاءاً يقتربها البشر أو قيادة هذا الحزب أو ذاك بل هي الأخرى ليست إلا ضرورة في بنية مغلقة . ولا تعود هناك ضرورة لأي دور يقوم به الحزب على مستوى التثقيف والتربية ونشر الوعي الصحيح بالعالم ، من أجل الانتصار على

الشروط الهمجية التي خلقتها وتخلقها الرأسمالية . إن نمطاً من التفكير كهذا يعلن موت التجربة اللينينية والتجربة الغرامشية ، وهما تجربتان مهمتان في تاريخ النضال ضد العلاقات الرأسمالية اللاإنسانية . مع أن تحويل النصر الذاتي إلى عنصر فاعل ومهم في شروط «العالم الثالث» ، أحد أهم المهمات التي تواجه الحركة الثورية العربية .

ويظل السؤال مطروحاً : ماهو دور الفكر في العملية التاريخية؟ يظل مطروحاً لأن تحوُّله إلى نظرية علمية في يد الجماهير التي تنهض بأعباء العملية التاريخية لأمعنى له إذا كانت الجماهير ذاتها محكومة بضرورة لاستطيع الفكك منها . لنعد إلى القضية كيما ندقق فيها أكثر - أقصد - العلاقة بين الفكر والواقع . أو بين مستويات البنية الاجتماعية المختلفة - كما يقول مهدي عامل - .

التناقضات في الأساس عند مهدي تناقضات طبقية . وتفرض التناقضات الطبقية ، أو يفرض صراع الطبقات أشكال الوعي الاجتماعي المختلفة . الوعي الايديولوجي والوعي السياسي كما أسلفنا . وبين أشكال الوعي الاجتماعي تناقض هوفي الأساس تناقض طبقي ، لكن مهدي يجعل من التناقض «مبدأً عقلياً لأن جوهر الواقع»^(١١) . ولو أعدنا صياغة الجملة وفق منطق صوري لحصلنا على القياس التالي : جوهر الواقع مبدأ عقلي ، التناقض جوهر الواقع ، إذن التناقض مبدأ عقلي ، ولا فرق أبداً بين هذا القياس وبين القول بأن التناقض مبدأ عقلي لأنه جوهر الواقع .

ومهدي الذي ينتقد هيغل في أكثر من موقع تورط في نزعة هيغلية . ففي الأصل يرفض «قطع التناقضات عن جذورها الاجتماعية الطبقية»^(١٢) ، ولكن كيف يمكن النظر إلى التناقضات التي هي في أساسها تناقضات واقعية اجتماعية سياسية اقتصادية . مع أنها مبدأ العقل بمعزل عن الاقرار بأن حركة التاريخ هي ذاتها حركة العقل - إنها مثالية ولاشك . هذه النزعة نحو توحيد التناقضات الواقعية «مبدأ العقل ليست إلا نشازاً في سياق الفكر المادي العاملي ، لكنه نشاز يصدر بالضرورة عن المبالغة في تأكيد منطق للتاريخ سابق على التاريخ الواقعي ، سابق على الحركة التاريخية . أي إن التاريخ الواقعي هو المجال الذي يظهر فيه منطق التاريخ . عندها

لن يكون دور الفكر أو الجماهير إلا تحقيق هذا المنطق القابع خلف الحركة التاريخية .

وهو في تأكيدده ماسبق يستند إلى نصٍ لماركس وارد في «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي»، حيث كتب ماركس يقول: «حين تصل القوى المنتجة في المجتمع إلى مرحلة معينة من تطورها». تدخل في تناقض حاد مع علاقات الإنتاج فتصير هذه العلاقات عقبة في وجه تطور القوى المنتجة بعد أن كانت أشكالاً لتطورها، حينئذ تبدأ مرحلة ثورة اجتماعية». والحقيقة أن ماركس يرصد الحركة الواقعية للتطور التاريخي أي للانتقال من مستوى معين من مستويات تطور القوى المنتجة إلى مستوى أرقى، استناداً إلى التناقض القائم بين القوى المنتجة المتطورة وبين علاقات الإنتاج التي لم تعد متطابقة مع تطور هذه القوى. مادية ماركس هنا تظهر بوصفها تجاوزاً لكل نظرة مثالية ترى مبدأ ما قابعاً بشكل مسبق خلف التطور التاريخي في خارجه، بل إن أسباب وشروط تطور التاريخ، أي انتقاله من أسلوب إنتاج إلى أسلوب آخر كامنة في قلب التاريخ ذاته. لكن التاريخ هو تاريخ البشر قبل كل شيء، الذين يدخلون في علاقات محددة تنتج حياتهم المادية وما يرتبط بها، فهي شروط نشاطهم المادي، وهي أيضاً من إنتاج هذا النشاط الذاتي^(١).

إن الحركة الواقعية للتاريخ هي ذاتها منطق التاريخ، وليست هي تحقيقاً لمنطق التاريخ.

لكن مهدي عامل يحتج أحياناً إلى اعتبار التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج، والفكر والبشر، موظفين عند التاريخ أو عند منطقته. معلقاً على نص ماركس السابق قائلاً: في هذه الشروط الداخلية لتطور التناقض الأساسي تظهر ضرورة الثورة داخل منطق التاريخ. ولأن الثورة داخل منطق التاريخ فإنها تنجح وإن لم تكن كذلك فإن مصيرها الفشل.

ثم يتابع قائلاً: «فبغير المعرفة العلمية الضرورية لمنطق التطور التاريخي في بنية اجتماعية محددة تفقد الممارسة السياسية قاعدتها العلمية الأساسية وبالتالي طابعها الثوري... وهنا يبرز بوضوح دور الفكر الثوري في تحقيق منطق

التاريخ . . . فكلما غلب على النشاط النظري لهذا الفكر طابعه العلمي كلما كان فعله كبيراً في دفع الواقع الاجتماعي إلى تحقيق منطوق تطوره التاريخي»^(١٦٥) .

إن مهدي عامل يطرح علينا الأسئلة الصعبة دائماً وهو محق في طرح هذه الأسئلة ، وهي أسئلة صعبة لكنها صحيحة ولهذا تتطلب أجوبة صحيحة . وهذا أحد الجوانب المهمة في جهد مهدي عامل النظري . ففي النص السابق ذكره . وإن كان يقدم جواباً على المسألة المهمة جداً ولاسيما في مجتمعات تطرح دائماً مشكلاتها في إطار الثورة الاجتماعية أقصد مسألة جدل العوامل الموضوعية والذاتية في الثورة الاجتماعية لكن في الحقيقة يحيط مسألة الثورة الاجتماعية بإطار من الصرامة الجامدة ، التي تفتقر إلى الحياة .

ذلك أن انتصار الثورة مسألة أعقد بكثير من كونها ضرورة موضوعية في منطق التاريخ وفكر مسلح بالعلم ، لتحقيق هذه الضرورة . من المستحيل بالطبع تجاوز الشروط الموضوعية للثورة الاجتماعية . من المستحيل خلق الثورة في اللحظة التي نشأ . لقد كتب لينين قائلاً : «أبداً ، لاتولد الثورات جاهزة . ولاتخرج من هامة جوبتير ولا تشتعل دفعة واحدة . بل يسبقها دوماً عملية غليان وأزمات وحركات واتصالات عملية بدء الثورة . . . »^(١٦٦) .

ولكن الحركة الثورية ليست ملزمة دائماً بل ليست ملزمة على الإطلاق بالانتظار السلبي لنضوج الوضع الثوري وتركه إلى عقوبة «منطق» التاريخ . بل إن العوامل الذاتية تلعب دوراً مهماً في إنضاج الوضع الثوري .

في كل وضع ثوري هناك ماهو موضوعي وماهو ذاتي ، ماهو عفوي وماهو مدعماً به . ألا تندرج فئات ثورية في الثورة الاجتماعية أو تستعد للاندرج استناداً إلى نفسياتها الثورية وامتعاضها من وضعها الاجتماعي وليس استناداً إلى وعيها لمهامها الطبقية ووعيها العلمي بالعوامل الموضوعية للتطور التاريخي ؟ أجل غالباً ماتشترك الطبقات الاجتماعية في النضال السياسي مدفوعة بغريزة طبقية بمشاعر الاستياء والكراهية نحو المستغلين . ولكن هذه الطبقات في انخراطها بالتجربة السياسية تبدأ

بامتلاك وعيها الطبقي أكثر فأكثر. وتتحول مشاعر الاستياء لديهم إلى وعي سياسي . من هنا تظهر ضرورة القيام بالعمل الدعائي والتنظيمي والثقافي .

لا نريد أن ندخل الآن في معالجة هذه القضية المهمة التي كرس مهدي عامل جهداً نظرياً كبيراً لتناولها . كي لا تخرج من الموضوع المحدد الذي نحن بصدده - أي علاقة الفكر بالواقع . قلنا إن مهدي عامل يطرح علينا دائماً فيما يكتب ، الأسئلة الصعبة ، ولكنها الصحيحة . ومن هذه الأسئلة المهمة : « كيف يمكن أن يكون لفكر معين أثر في بنية اجتماعية معينة إذا لم يكن أصلاً وليد تطور هذه البنية الاجتماعية بالذات ، داخل حركة الصراع الطبقي الخاصة بها؟ كيف عليه أن يكون لايديولوجية معينة أثر في تطور حركة الصراع الطبقي داخل بنية اجتماعية محدّدة إذا لم تكن هذه الايديولوجية جزءاً لا يتجزأ من البنية الايديولوجية العامة ، أي عنصراً مكوناً فيها؟ »^(٦٧)

يجيب مهدي عامل بالقول : « إن وجود فكر معين في علاقة داخلية ، أي بنيوية ، مع بقية العناصر المكوّنة للبنية الايديولوجية العامة شرط مطلق لتفاعله مع حركة الواقع الاجتماعي . وعبر ممارسة الصراع الطبقي وحدها تتكامل هذه البنية الايديولوجية العامة ، أي ترابط الأفكار أو الايديولوجيات المتصارعة في وحدة بنيوية واحدة داخل بنية اجتماعية محدّدة »^(٦٨) .

قبل أن نحلل هذا الجواب المكثف جداً لنعد صياغة السؤال بلغتنا المألوفة . ترى ما الذي يجعل فكراً معيناً نشأ في مجتمع محدد قادراً على التأثير في مجتمع آخر مختلف؟ أو كيف تستجيب ايديولوجيات مانشأت في مرحلة تاريخية معينة لمطالب وحاجات البشر في مرحلة تاريخية أخرى؟

وكما هو معروف بأن الوطن العربي قد خضع وبخاصة منذ عصر النهضة العربية ومازال يخضع حتى الآن لشتى التيارات الفلسفية والايديولوجية القادمة من الغرب . بدءاً من أفكار الثورة الفرنسية مروراً بالماركسية وانتهاءً بالوجودية والوضعية والشخصانية إلخ . كما أن الفكر العربي مازال يستعيد ماضيه بشيء من الألفة وكأنه حاضر حالياً .

يرفض مهدي تبسيط المسألة كما يفعل ذلك بعض زعماء الهراء الايديولوجي

بردهم المسألة إلى غزو ثقافي آتٍ من الخارج، ودعوة الجميع للوقوف ضده، الجميع، طبعاً، دون استثناء. بل هو يدرج عملية التأثير والتأثر في صيغة قانونية أساسها التوافق بين الايديولوجية العامة وعناصرها المكونة والمتناقضة أو المتصارعة وبين البنية الاجتماعية المحددة متوسطة بالصراع الطبقي.

إذ ذاك لا يظل الفكر القادم خارجياً بالعلاقة مع الأفكار المتصارعة كشكلٍ لظهور الصراع الطبقي، بل يصبح جزءاً لا يتجزأ من المنظومة الفكرية التي تعكس مصالح هذه الطبقة أو تلك. بهذا المعنى لا يقف مهدي عند حدٍ من حدود العلاقة، بل يبرز الترابط القائمة بين المؤثر والمتأثر، بحيث لا تحافظ الايديولوجية القادمة على ثوبها الأصلي بل تلبس لباساً قومياً. وتناط بها وظائف محددة بالشرط التاريخي الخاص وبالطبقات الاجتماعية في مجتمع محدد.

والحقيقة أن مناقشة العلاقة بين الفكر الأوروبي والفكر العربي المعاصر أو أثر الأول على هذا الأخير قد قام بها مهدي وبصورة مبدعة في كتابه «أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية». كما قدم لنا تحليلاً ممتعاً للعلاقة القائمة بين ماضي الفكر العربي وحاضره أو كما تسمى العلاقة بين التراث والحاضر.

فالبرجوازية العربية التابعة والمتسمة بالعجز التاريخي والواقعة في وهم التماثل مع البرجوازية الأوروبية لا تفكر إلا بفكر سيدها أي البرجوازية الامبريالية أو كما يقول مهدي إن «فكر السيد يتجدد في فكر التابع الذي يتميز فيه بتجده. وماتميّزه هذا سوى تشويه له في صيرورته البائسة فكراً تابعاً»^(٧١) ثم يتابع مهدي قائلاً: لا يزال التنازع قائماً في ايديولوجية البرجوازيات الكولونيالية العربية بين اصلاح فكر ماضٍ هي التي تفسده بتجديدها له، وبين فكر البرجوازية الامبريالية الذي تتملّل به دون أن تقدر على انتاجه، أو حتى على أن تجعله فكرها المسيطر في تحدده كفكر البرجوازية الامبريالية^(٧٢).

من هنا تتعدد أشكال الايديولوجية البرجوازية ولكنها في جوهرها الطبقي مشابهة. أي لافرق بين من يرى في الاصلاح التراثي مخرجاً ايديولوجياً لأزمة

البرجوازية أو بين من يدعو إلى الحداثة كأفضل السبل للوصول إلى الأهداف الطبقة وبين محاولات التوفيق بين هاتين النزعتين^(٧١).

وبهذا المعنى فعلى أرضية الصراع الطبقي يمكن الإجابة على السؤال الذي طرحه آنفاً مهدي عامل والمتعلق بأثر الأفكار التي نشأت ونمت في مرحلة سابقة أو في مجتمع آخر.

إننا ولاشك قد وقفنا عند جانب واحد من الجوانب التي بحثها الشهيد الكبير مهدي عامل، ولا نستطيع الادعاء بأننا قد اشبعنا هذه النقطة بحثاً وتنقيحاً نهائياً. إذ مازال أمام الكثير من الكتاب والمثقفين ما يجعلونه موضوعاً للبحث في هذا الجانب بالذات.

وماذا بعد. إن أهمية مهدي عامل المفكر الإنسان هي أكبر من دراسة صغيرة نحاول الحوار معه. لأن مهدي هو المثقف أو نموذج المثقف الذي «وقف مع الجديد ضد القديم، وإلى جانب المتغير ضد الثابت، انحاز إلى النار ضد الرماد وإلى الحياة والحلم» ولهذا رأى «البداهة في ضرورة أن يكون المثقف ثائراً أولاً يكون وفي ضرورة أن تكون الثقافة للفرح الكوني ضد كل ظلامية أو لا تكون» رأي المثقف في ذلك الذي «ينتج بيديه ودماعه ضد أنظمة القمع والاستغلال والجهالة، فكراً وفناً وجمالاً هو حب الحياة».

إنها كلمات مهدي قبل أن يخترق جسده رصاص الفاشي، ليظل صوت مهدي المدوي مسموعاً حين صرخ «لملوك إسرائيل ولأسيادهم الامبرياليين وأسياد حثالة أمتنا في أنظمة الزيت العربية، لصغار الفاشيست نقول... سنبنّي وطناً ينهض حجراً حجراً فوق قبور تتسخ بكم».

هوامش الفصل السادس

- ١ - نشر كتاب الطهطاوي «تلخيص الابرز في تلخيص باريز» عام ١٨٣٤ . وأصدر طه حسين كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» عام ١٩٣٧ .
- ٢ - انظر: أحمد برقاي . «محاولة في قراءة عصر النهضة» . بيروت ، ١٩٨٨ .
- ٣ - انظر: صلاح عيسى «البرجوازية المصرية ولعبة الطرد خارج اللعبة» . بيروت ، ١٩٨٢ ، ص ١٧ .
- ٤ - انظر: دكتور حسين مؤنس «دراسات في ثورة ١٩١٩» القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ٤٤ .
- ٥ - نقلاً عن كتاب الدكتور عبد العزيز شرف «طه حسين وزوال المجتمع التقليدي» القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ٢٣ - ٢٤ .
- ٦ - طه حسيه ، «في الأدب الجاهلي» القاهرة ١٩٦١ ، ص ٦٧ .
- ٧ - طه حسين ، «في الأدب الجاهلي» ص ٦٩ - ٧٠ .
- ٨ - طه حسين ، «تجديد ذكرى أبي العلاء» القاهرة ١٩٦٨ ، ص ١٥ .
- ٩ - طه حسين ، «تجديد ذكرى أبي العلاء» ص ١٥ .
- ١٠ - طه حسين ، «تجديد ذكرى أبي العلاء» ص ١٧ .
- ١١ - طه حسين ، «كتب ومؤلفات» بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٢٣٩ .
- ١٢ - قارن بين مقدمة طه حسين لكتاب النشر في كتاب طه حسين ، «كتب ومؤلفات» السابق الذكر وعدد صفحاتها «٢٧» سبعة وعشرون صفحة ، وبين فصل ماالبيان في كتاب الدكتور محمد عابد الجابري «بنية العقل العربي» بيروت ١٩٨٦ ، وعدد صفحاته «٢٣٥» مائتان وخمس وثلاثون صفحة .

- ١٣ - مقدمة طه حسين في ترجمته كتاب غوستاف لوبون «روح التربية» سنة ١٩٤٣، انظر: طه حسين، «كتب ومؤلفات»، ص ٢٢٧.
- ١٤ - طه حسين، «من لغو الصيف إلى جد الشتاء» بيروت ١٩٧٩، ط ٦، ص ١٠١ - ١٠٣.
- ١٥ - طه حسين، «من بعيد» بيروت ١٩٨٥، ط ١٠، ص ٢٦٦.
- ١٦ - طه حسين، «من بعيد» ص ٢٦٦.
- ١٧ - طه حسين، «حديث الأربعاء» ج ٣، القاهرة ١٩٧٦، ص ٥.
- ١٨ - طه حسين، «حديث الأربعاء» ج ٣، ص ٧.
- ١٩ - طه حسين، «حديث الأربعاء» ١١.
- ٢٠ - طه حسين، «حديث الأربعاء» ج ٣، ص ١٥ - ١٦.
- ٢١ - طه حسين، «حديث الأربعاء» ج ٣، ص ٣٣.
- ٢٢ - طه حسين، «حديث الأربعاء» ج ٣، ص ٣٣ - ٣٤.
- ٢٣ - طه حسين، «حديث الأربعاء» ص ٣٣ - ٣٤.
- ٢٤ - طه حسين، «حديث الأربعاء» ج ٣، ص ٣٥ - ٣٦.
- ٢٥ - طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» القاهرة ١٩٣٧، ص ٣٠٤.
- ٢٦ - طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٣٠٤ - ٣٠٥.
- ٢٧ - طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٣٠٦ - ٣٠٧.
- ٢٨ - طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٣٠٨ - ٣٠٩.
- ٢٩ - طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٥.
- ٣٠ - طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٣٢٢.
- ٣١ - طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٣٢٧ - ٣٢٨.
- ٣٢ - طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٤٠.
- ٣٣ - طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ١٣.
- ٣٤ - طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ١٩.
- ٣٥ - طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٢٢.
- ٣٦ - طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٢٨.

- ٣٧ - طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٣٢ - ٣٥.
- ٣٨ - انظر: «حديث الأربعاء» ج ٢، ص ٦٣.
- ٤٠ - انظر: «حديث الأربعاء» ج ٢، ص ٦٤.
- ٤١ - «حديث الأربعاء» ج ٢، ص ٦٤.
- ٤٢ - «حديث الأربعاء» ج ٢، ص ٧٧.
- ٤٣ - «حديث الأربعاء» ج ٢، ص ١٥١.
- ٤٤ - راجع: «حديث الأربعاء» ج ٢، الحسين بن ضحاك.
- ٤٥ - انظر: طه حسين، «كتب ومؤلفات» ص ٦٦.
- ٤٦ - مهدي عامل، «مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التجرر الوطني». ط ٣، بيروت ١٩٨٠، ص ١٧٥.
- ٤٧ - مهدي عامل، المرجع السابق، ص ١٨٣.
- ٤٨ - مهدي عامل، المرجع السابق، ص ١٩٠.
- ٤٩ - نيكوس بولانتزاس، «الطبقات الاجتماعية في النظام الرأسمالي». دمشق، ١٩٨٣، ص ١٤. ترجمة احسان الحصني.
- ٥٠ - مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٣٠.
- ٥١ - مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٢٨.
- ٥٢ - مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٢٦.
- ٥٣ - مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٢٧.
- ٥٤ - ٥٨ - مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٢٨.
- ٥٩ - مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٢٩ - ٣٠.
- ٦٠ - مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٣٦.
- ٦١ - مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٣٧.
- ٦٢ - مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٢٨.
- ٦٣ - مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٢٨.
- ٦٤ - انظر: ماركس، إنجلز، لينين: «المادية التاريخية»، بيروت ١٩٧٥، ص ٥٨.
- ٦٥ - مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٣٥.

- ٦٦ - لينين «الانتهازية وافلاس الأممية الثانية»، المؤلفات الكاملة، مجلد ٢٧، ص ١١٢.
- ٦٧ - مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٩٤.
- ٦٨ - مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٩٤.
- ٦٩ - مهدي عامل: «أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية»، بيروت ١٩٨٧، ط ٣، ١٧٧.
- ٧٠ - مهدي عامل: «أزمة الحضارة...»، ص ١٨٢.
- ٧١ - مهدي عامل: «أزمة الحضارة...»، ص ١٨٢.

الفهرس

المقدمة	٧
الفصل الأول: الصهيونية في مرآة الفكر العربي المعاصر	٩
الفصل الثاني: الفكر العربي ونقد الاستشراق من الايديولوجيا إلى الابستمولوجيا	٦٥
الفصل الثالث: حسن صعب وتحديث العقل العربي	٩١
الفصل الرابع: فكرة الاستقلال التاريخي التام بين غرامشي والجايري	١٢٣
الفصل الخامس: صادق العظم من المهجوم على الأوهام إلى الوقوع في أسرها	١٤٧
الفصل السادس: نافذة على الحقيقة	١٨٣
طه حسين والعقلانية	١٨٥
علاقة الفكر بالواقع عند مهدي عامل	٢١٦

ينتمي كتاب أسرى الوهم لمؤلفه الدكتور أحمد
برقاوي إلى حقل يمكن تسميته بوعي الوعي : وهو تناول
النقدي للأفكار.

لقد أقام المؤلف حواراً نقدياً مع الخطاب النظري
لبعض المفكرين العرب ، كاشفاً طريقة امتلاكهم
لمشكلات واقعنا الراهن ، متوقفاً بشكل خاص عند
إيديولوجيا التحديث كما هي عند حسن صعب ، وفكرة
الاستقلال التاريخي التام عند محمد عابد الجابري ،
والمدخل الفكري للدفاع صادق جلال العظم عن آيات
شيطانية لسلمان رشدي ، كاشفاً الأوهام التي تقبع خلف
خطابهم هذا .

ويتابع المؤلف حوار النقدي بالوقوف عند عقلانية
طه حسين ، وعلاقة الفكر بالواقع عند مهدي عامل ، ناظراً
إلى فكرهما بوصفه نافذة على الحقيقة .

هذا ، وقد بحث المؤلف مسألتين مهمتين : الأولى
هي الصهيونية كما بدت في مرآة الفكر العربي المعاصر ،
والاستشراق وأشكال وعيه من قبل بعض المفكرين العرب .
ويأتي هذا الكتاب استمراراً لنهج المؤلف في
كتايبه : محاولة في قراءة عصر النهضة ، والعرب بين
الإيديولوجيا والتاريخ .

الناشر